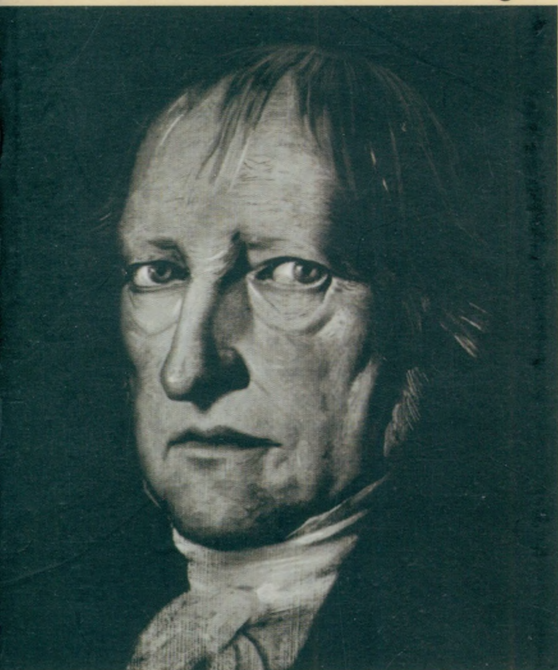
Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL



Filosofijos istorijos paskaitos

II
tomas

Alma littera

G. W. F. HEGEL'S

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie

1833

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Filosofijos istorijos paskaitos

Trys
tomai

II
tomas

Iš vokiečių kalbos vertė

ALBINAS LOZURAITIS

alma littera
Vilnius 2000

UDK 1(091)
He 67

Versta iš: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philopsophie. Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1982.

Knygos išleidimą parėmė
INTER NATIONES, Bonn

ISBN 9986-02-725-X (3 tomai)
ISBN 9986-02-826-4 (2 tomas)

TURINYS

PIRMA DALIS

GRAIKŲ FILOSOFIJA

Pirmas skyrius

PIRMAS PERIODAS: NUO TALIO IKI ARISTOTELIO

Trečias skirsnis

PIRMO PERIODO TREČIAS TARPSNIS: PLATONAS IR ARISTOTELIS

Tatai yra mokslo susiformavimas, konkrečiau – sokratiškojo požiūrio virtimas mokslu. Nuo Platono prasideda filosofijos mokslas.

A. PLATONAS

Platonas irgi priskiriamas prie sokratikų. Jis yra garsiausias iš Sokrato draugų ir klausytojų, jis įžvelgė tiesą Sokrato iškeltame principe, kad esmė glūdi sąmonėje, kad ji yra sąmonės esmė, tą tiesą, kad absoliutumas glūdi mintyje ir kad bet kokia realybė yra mintis, tačiau ne vienašališka mintis ir ne tokia, kokia ji yra blogojo idealizmo požiūriu, pasak kurio mintis išnyra vienoje pusėje, suvokia save kaip sąmoningą mintį ir susipriešina su realybe, o tokia mintis, kuri kaip tam tikra vienybė yra ir realybė, ir mąstymas, sąvoka ir jos realybė mokslo judėjime – tam tikros mokslo visumos idėja. Abstrakčią save suvokiančio mąstymo teisę, kurią Sokratas pavertė principu, Platonas išplėtojo ir padarė mokslo sritimi. Jis atsi-

sakė siauro požiūrio, kurio laikėsi Sokratas suvokdamas savaime ir sau esančią mintį kaip save įsisąmoninančios valios esmę bei tikslą, ir mintį traktavo kaip visatos esmę. Jis išskleidė Sokrato principą ir pateikė konstravimo būdą, principo išvedimo būdą, tačiau jo dėstymas irgi nėra mokslinis.

Viena gražiausių dovanų, kurias mums likimas išsaugojo iš senovės, be abejonės, yra Platono veikalai. Tačiau išdėstyti jo filosofiją pagal šiuos veikalus, kuriuose ji nėra pateikta kaip sistema, sunku: sunkumas kyla ne iš pačių veikalų, o iš to, kad šita filosofija įvairiais laikais buvo įvairiai suprantama, bet sunkiausia todėl, kad naujaisiais laikais ją visaip glamžė grubios rankos ir į ją pridėjo šiurkščių vaizdinių, nes dvasingumo nepajėgta suvokti dvasiškai, arba todėl, kad Platono filosofijoje esmingu ir svarbiu dalyku laikyta tai, kas iš tikrųjų priskirtina ne filosofijai, o vaizduosenai. Tiesą sakant, tik filosofijos neišmanymas kliudo suprasti Platono filosofiją.

Platonas priklauso prie tų pasaulinės istorijos asmenybių, o jo filosofija yra toks pasaulinės istorijos kūrinys, kuris nuo pat savo atsiradimo padarė milžinišką įtaką visų vėlesnių laikų dvasinei kultūrai ir jos raidai; krikščioniškoji religija, kurioje glūdi šitas aukštas principas, tapo protingumo organizacija, antjusline karalyste todėl, kad ji galėjo pasiremti ta didžiąja pradžia, kurią jau buvo padaręs Platonas. Platono filosofijos savitumas yra jos orientacija į intelektualųjį, antjuslinį pasaulį, sąmonės iškėlimas į dvasios karalystę, todėl joje intelektualumas įgyja antjuslinį, mąstymui priklausančio dvasingumo pavidalą, todėl šituo pavidalu intelektualumas tampa svarbus sąmonei, įvedamas į ją ir sąmonė įsitvirtina tokioje dirvoje. Principą, kad žmogaus paskirtis yra palaima arba kad jo vidinė dvasinė esmė yra jo tikroji esmė, krikščionių religija savitu būdu pavertė visuotiniu principu. Tačiau tai, kad šitas principas buvo paverstas tam tikru dvasiniu pasauliu, yra didžiausias Platono ir jo filosofijos nuopelnas.

Pirmiausia turime pakalbėti apie jo *gyvenimą*. Platonas buvo atėnietis ir gimė trečiaisiais 87-osios olimpiados metais arba, pasak Dodwello, ketvirtaisiais tos olimpiados metais

(429 m. pr. Kr.), Peloponeso karo pradžioje, tais metais, kai mirė Periklis. Jis buvo 39-eriais ar 40-čia metų jaunesnis už Sokratą. Jo tėvas Aristonas savo giminę kildino iš Kodro, jo motina Periktonė buvo Solono ainė. Jo motinos tėvo brolis buvo jau minėtas garsusis Kritijas, kuris, kaip ir Platonas, tam tikrą laiką bendravo su Sokratu ir buvo vienas iš trisdešimties Atėnų tironų, pats talentingiausias, sąmojingiausias, todėl ir pats pavojingiausias bei labiausiai nekenčiamas iš jų.[1] Sokratui tatai ypač pakenkė, ir jam buvo priekaištaujama, kad jo mokiniai buvę tokie mokiniai kaip Kritijas ir Alkibiadas, kurie savo lengvabūdiškumu vos nepražudė Atėnų. Kadangi Sokratas kišosi į vaikų auklėjimą, kuris yra tėvų reikalas, tai iš jo pagrįstai buvo reikalaujama, kad jis nelaikytų savęs neatsakingu už jaunuolių lavinimą. Kritijas, lygiai taip ir kirėnietis Teodoras bei Diagoras Melietis, senųjų autorių paprastai vadinami bedieviais. Viename iš Seksto Empiriko kūrinių randame gražų fragmentą.[2]

Kaip kilęs iš tokios aristokratiškos giminės, Platonas nestokojo priemonių išsimokslinimui įgyti, ir iš žymiausiųjų sofistų jis gavo tokį išsilavinimą, kuris jame išugdė visus gebėjimus, laikomus prideramais atėniečiui. Tik vėliau jo mokytojas jį praminė Platonu; šeimoje jis buvo vadinamas Aristokliu. Vieni jo vardą siejo su jo plačia kakta, kiti – su turtinga ir aprėpia iškalba, dar kiti – apskritai su jo tvirtu ir gražiu stotu. Jaunystėje jis bandė jėgas poezijoje ir rašė tragedijas (kaip kad ir pas mus daugelis jaunų poetų pradeda nuo tragedijų), ditirambus ir giesmes (μέλη, dainas, elegijas, epigramas).[3] Pastarųjų mums išliko graikų antologijoje; jos paprastai skirtos įvairiems jo mylimiems žmonėms. Antai viena iš žinomų skirta kažkokiam jo geram draugui Asteriui (graikiškai šis vardas reiškia žvaigždę), joje išsakyta graži mintis:

„Žiūri tu į žvaigždes, mano Asteri;
norėčiau dangumi aš būti,
Kad daugybe akių tave
aš regėti galėčiau."[4]

Tai mintis, kurią randame ir Shakespeare'o „Romeo ir Džuljetoje". Jaunystėje jis buvo įsitikinęs, kad atsidės valstybės reikalams.[5] Tačiau netrukus tėvas jį nuvedė pas Sokratą. Pasakojama, kad Sokratas išvakarėse susapnavo, jog laiko ant kelių gulbiuką, jo sparnai staiga išaugo, ir jis, nuostabiai giedodamas, pakilo į dangų.[6] Apskritai senieji autoriai pateikia daug tokių pasakojimų, liudijančių didžiulę pagarbą ir meilę, kurias Platono amžininkams ir vėlesnių laikų žmonėms kėlė jo rami didybė, jo visiškame paprastume ir geranoriškume slypintis iškilumas, bruožai, dėl kurių jis įgijo dieviškojo Platono vardą. Tačiau vien bendravimas su Sokratu ir pastarojo išmintis Platono nepatenkino. Jis taip pat studijavo senuosius filosofus, ypač Herakleitą. Aristotelis[7] nurodo, kad dar prieš ateidamas pas Sokratą jis bendravo su Kratilu, kuris jam atskleidė Herakleito mokymą. Jis taip pat studijavo eléjiečius ir ypač pitagorininkus, bendravo su žymiausiais sofistais. Taip įsigilinęs į filosofiją, jis nustojo domėtis valstybės reikalais, visiškai nuo jų nusišalino ir visas pasišventė mokslams. Karo tarnybos prievolę, kuri jam, kaip Atėnų piliečiui, buvo privaloma, jis atliko lygiai kaip ir Sokratas; pasak liudijimų, jis dalyvavęs trijuose karo žygiuose.[8]

Kaip minėta, įvykdžius Sokratui mirties bausmę, Platonas, kaip ir daug kitų filosofų, bėgo iš Atėnų pas Euklidą Megaroje. (Pas Sokratą jis atėjo būdamas dvidešimties metų ir bendravo su juo aštuonerius metus.) Iš Megaros jis netrukus leidosi į keliones, iš pradžių nuvyko į Kirėnės miestą Afrikoje, kur daugiausia užsiėmė matematika, vadovaujamas garsiojo matematiko Teodoro, kurį vėliau daugelyje savo dialogų pavaizdavo kaip pašnekovą. Pats Platonas matematikoje greitai tapo itin sumetus. Jam priskiriamas sprendimas Delo ar Delfų orakulo iškelto uždavinio, kuris, taip kaip ir Pitagoro teorema, susijęs su kubu: buvo reikalaujama nubrėžti liniją, kurios kubas būtų lygus dviejų duotų kubų sumai. Norint išspręsti uždavinį, reikia nubrėžti dvi krei-

ves. Būtina atkreipti dėmesį į uždavinių, kuriuos užduoda orakulas, pobūdį. Tuo metu, kai buvo kreiptasi į orakulą, siautėjo epidemija, ir orakulas pateikė šitokį visiškai mokslinį uždavinį; toks pokytis, įvykęs orakulo dvasioje, yra didžiai keistas. Iš Kirėnės Platonas nuvyko į Egiptą, bet netrukus – į Didžiąją Graikiją, kur jis susipažino su to meto pitagorininkais – žymiuoju matematiku Architu Tarentiečiu, pas kurį jis studijavo pitagorininkų filosofiją; kartu jis už didelius pinigus įsigijo senųjų pitagorininkų raštų. Sicilijoje jis užmezgė draugystę su Dionu. Grįžęs į Atėnus, jis tapo Akademijos mokytoju; giraitėje, kuri buvo pasivaikščiojimo vieta ir kurioje buvo įsikūrusi mokykla, jis vedė pokalbius su savo mokiniais. Giraitė buvo pasodinta herojaus Akademo garbei[9], bet tikruoju Akademijos herojumi tapo Platonas, – jis išstūmė senąją Akademijos vardo reikšmę ir nustelbė herojų, kurio vietą jis užėmė ir kurio vardas pasiekė ainius būtent Platono dėka.

Savo gyvenimą ir veiklą Atėnuose Platonas pertraukė trimis kelionėmis į Siciliją – pas Dionisiją Jaunesnįjį, Sirakūzų ir Sicilijos valdovą. Svarbiausias, vienintelis išorinis ryšys, kuriuo Platonas susaistė save, buvo jo bendrystė su Dionisiju. Draugystė su Dionu, o ypač graži viltis, pasirėmus Dionisiju, pamatyti įgyvendintą tobulą valstybės santvarką skatino Platoną palaikyti šitą ryšį, tačiau jis nedavė reikšmingų rezultatų. Visa tai dabar – paviršutiniškai vertinant – atrodo tikrai įtikinamai, ši tema buvo plėtojama daugybėje politinių romanų: štai jaunas valdovas, o už jo ir šalia jo stovi išmintingas vyras, filosofas, kuris jį moko ir įkvepia. Artimiausias Dionisijo giminaitis Dionas ir kiti kilmingi sirakūziečiai, Dionisijo draugai, puoselėjo viltį, kad Dionisiją – jo tėvas leido jam užaugti labai neišsilavinusiam, tačiau jie vis dėlto sugebėjo įdiegti jam tam tikrą filosofijos supratimą bei pagarbą jai ir uždegė norą susipažinti su Platonu – šita pažintis su Platonu labai praturtins, kad jo nors ir neišlavintą, bet, atrodo, nepiktą prigimtį taip paveiks Platono idėja apie

tobulą valstybės santvarką, jog jis ją įgyvendins Sicilijoje. Platonas leidosi suviliojamas ir žengė šitą apgaulingą žingsnį – išvyko į Siciliją.[10] Dionisijui Platonas labai patiko, ir jis persiėmė tokia pagarba jam, kad panūdo, jog ir Platonas jį gerbtų. Tačiau tai truko neilgai. Dionisijas buvo viena iš tų vidutiniškų prigimčių, kurios, kaip pusinės, siekia šlovės ir pripažinimo, bet yra negilios ir nepasižymi rimtumu, joms būdinga tik tokių bruožų regimybė, jos neturi tvirto charakterio; pusinis charakteris – tai norėti ir nieko negalėti, tokie yra ironiškai vaizduojami mūsų laikų teatro herojai, kurie mano esą sumanūs ir šaunūs, o iš tikrųjų yra niekšai. Todėl šiuo atveju gali būti įsivaizduojamas tiktai toks ryšys. Tik pusinis charakteris leidžiasi vadovaujamas, tačiau kaip tik šis charakteris sugriauna tokį planą ir jį padaro negalimą, taigi toks charakteris ir skatina tokius planus, ir padaro juos neįvykdomus. Platonas ir kiti Dionisijo aplinkos žmonės įdiegė jame pagarbą mokslui ir išsilavinimui, tačiau jo domėjimasis filosofija buvo toks pat paviršutiniškas, kaip ir jo įvairiopi poetinės kūrybos bandymai. Jis norėjo būti viskuo – poetu, filosofu, valstybės veikėju ir negalėjo pakęsti, kad jam vadovautų kiti. Jis buvo lavinamas, bet gelmės jis negalėjo pasiekti. Nepasitenkinimas prasiveržė išorėn asmeniniais nesutarimais. Dionisijas susikivirčijo su savo giminaičiu Dionu, ir Platonas buvo įveltas į tuos kivirčus, nes jis nenorėjo išsižadėti draugystės su Dionu. Dionisijui buvo svetima tokia draugystė, kuri remiasi pagarba ir bendru rimtu tikslu; iš dalies jis buvo asmeniškai prisirišęs prie Platono, bet iš dalies tas prieraišumas kilo tik iš puikybės. Tačiau Dionisijas negalėjo pasiekti, kad Platonas tvirtai su juo susisietų, jis vienas norėjo jį turėti, o tai buvo toks reikalavimas, kuris Platono sieloje negalėjo rasti atgarsio. Todėl Platonas išvyko.[11] Tačiau išsiskyrę jie abu vėl jautė poreikį susitikti. Dionisijas kvietė jį atgal, kad susitaikytų. Jį slėgė mintis, kad jis nevalioja tvirtai prisirišti prie Platono, o svarbiausia, jį kamavo tai, kad Platonas nenori išsižadėti Diono draugystės.

Platonas leidosi įkalbamas savo šeimos ir Diono, ypač Archito ir kitų Tarento pitagorininkų, į kuriuos kreipėsi Dionisijas, jie ir patys norėjo, kad Dionisijas susitaikytų su Dionu ir Platonu; jie net garantavo Platono saugumą ir laisvę – jo galimybę vėl išvykti. Tačiau Dionisijui buvo nepakeliama ir Platono nebuvimas, ir jo viešnagė; jis jautėsi Platono varžomas. Jų ryšys nepagilėjo, santykiai buvo nepastovūs; jie tai suartėdavo, tai vėl išsiskirdavo. Taigi ir trečioji viešnagė Sicilijoje baigėsi atšalimu, ir jų ryšys nebeužsimezgė iš naujo.[12] Šį kartą dėl Platono draugystės su Dionu įtampa tarp jų taip išaugo, kad kai Platonas, nepatenkintas Dionisijo elgesiu su Dionu, vėl norėjo išvykti, Dionisijas atėmė iš jo galimybę palikti Siciliją ir galiausiai mėgino sulaikyti jį jėga, bet pagaliau įsikišo Tarento pitagorininkai, kurie išreikalavo Platoną iš Dionisijo, padėjo jam išvykti ir patys pervežė jį į Graikiją; jiems šiuo atveju padėjo tai, jog Dionisijas baiminosi, kad nepasklistų pikti gandai, jog jo santykiai su Platonu nėra geri.[13]

Taigi Platono viltys sudužo. Jis klydo, tikėdamasis su Dionisijo pagalba suderinti valstybės santvarką ir savo filosofinės idėjos reikalavimus. Vėliau, kai kitos valstybės, antai Kirėnės arba Arkadijos gyventojai, kreipėsi būtent į jį, prašydamos būti jų įstatymų leidėju, Platonas tokios misijos atsisakė. Tai buvo laikas, kai daugelis graikų valstybių jau buvo nepatenkintos savo santvarkomis, bet negalėjo rasti kokios nors naujos.[14] Dabar, per pastaruosius trisdešimt metų,[15] sukurta daug konstitucijų, ir kiekvienas žmogus, kuris tuo daug užsiima, nesunkiai gali sukurti dar kokią nors. Tačiau valstybės santvarkai neužtenka vien teorijos, santvarką kuria ne individai, nes ji yra tai, kas dieviška, dvasiška, kas reiškiasi istorija. Tai yra taip stipru, kad atskiro individo mintis prieš šitą pasaulinės dvasios galią nieko nereiškia; o jeigu tokios mintys ką nors reiškia, t. y. jeigu jos gali būti realizuotos, tai jos tada yra ne kas kita, o šitos visuotinės dvasios galios produktas. Sumanymas, kad Platonas turi bū-

ti įstatymų leidėjas, jau nebeatitiko tų laikų; Solonas, Likurgas buvo įstatymų leidėjai, bet Platono laikais tai jau buvo neįmanoma. Be to, Platonas atmetė anų valstybių prašymus, nes jos nesutiko su svarbiausia sąlyga, kurią Platonas joms kėlė; ta sąlyga buvo bet kokios privačios nuosavybės panaikinimas.[16] Su šituo principu mes dar susidursime, kai nagrinėsime praktinę Platono filosofiją.

Platonas, visų graikų ir ypač atėniečių gerbiamas, išgyveno iki 108-osios olimpiados (348 m. pr. Kr.); jis mirė savo gimimo dieną vienoje vestuvių puotoje, sulaukęs 81-erių metų amžiaus.[17]

Platono filosofija mums išliko jo *veikaluose,* kurie mus pasiekė. Ir jų turinys, ir forma vienodai žavūs ir svarbūs. Tačiau, juos studijuodami, turime žinoti α) ko juose turime ieškoti bei kokių filosofijos dalykų juose galime rasti; β) ko Platono filosofijos požiūris neduoda ir ko apskritai jo laikas duoti negalėjo. Taigi gali būti, kad jie nepatenkins mūsų lūkesčių, kad poreikis, su kuriuo mes imamės filosofijos, gali būti nepatenkintas. Tačiau bus geriau, jei jie paliks mus apskritai nepatenkintus, negu kad mes juose įžvelgsime galutinį filosofijos žodį. Platono požiūris yra apibrėžtas ir būtinas, tačiau prie jo negalima nei sustoti, nei į jį sugrįžti atgal, nes protas dabar kelia aukštesnius reikalavimus. O Platono požiūrį paversti aukščiausiu požiūriu, kurį mes privalome pasisavinti, – tai yra mūsų laiko silpnybė, nes mes nepajėgiame pakelti didžiulių, iš tikrųjų milžiniškų reikalavimų žmogaus dvasiai, jaučiame, kaip jie mus slegia, todėl silpnadvasiškai bėgame nuo jų. Antai pedagogikoje siekiama taip auklėti žmones, kad jie būtų apsaugoti nuo pasaulio, t.y. kad jie būtų uždaryti tam tikrame rate, pavyzdžiui, savo kontoroje, kad jie, idiliškai tariant, sodintų savo darže pupas, taigi tokiame rate, kuriame jie nieko nežinotų ir negirdėtų apie pasaulį; taip ir filosofijoje buvo žengta atgal į religinį tikėjimą, taigi grįžta prie Platono filosofijos. Abu šie aspektai turi savo esminį atramos tašką ir savo vietą, tačiau

tai nėra mūsų laiko filosofija. Kas ginčys, jog prie Platono filosofijos reikia grįžti, kad vėl suprastum spekuliatyviosios filosofijos idėją, tačiau tuščias dalykas gražiai, bet apskritai kalbėti apie jo filosofijos žavumą ir puikumą. Mes privalome stovėti aukščiau, t. y. žinoti, koks yra dabarties mąstančios dvasios poreikis, arba, tiksliau, privalome tokį poreikį turėti. Literatūriniai, kritiniai pono Schleiermacherio šniukštinėjimai, kritiškas smulkinimasis, ar tas arba anas šalutinis dialogas yra autentiškas (didieji dialogai, remiantis senovės autorių liudijimu, nekelia abejonių), filosofijai nereikalingas ir yra mūsų laiko hiperkritiškumas.

Pereidamas prie Platono filosofijos dėstymo, aš pirmiausia turiu aptarti pirmąjį netarpišką būdą, kuriuo ji mums save atskleidžia. Pati pažintis su įvairiapusiškais Platono kūriniais mums atskleidžia įvairius filosofavimo būdus. Jeigu būtų išlikęs grynai filosofinis (dogminis) Platono veikalas, – apie jį rašė Brandis, o Aristotelis jį cituoja (jis vadinosi „Apie filosofiją, arba apie idėją") ir, atrodo, turėjo jį po ranka, kai rašė apie Platono filosofiją, kai apie ją kalbėjo, – tai tada Platono filosofiją turėtume jos paprasta forma. Tačiau mes turime tik jo dialogus, tad šita forma apsunkina Platono filosofijos supratimą ir neleidžia jos tiksliau išdėstyti. Dialogo formoje glūdi labai skirtingi elementai ir įvairūs aspektai. Dialoge tikrasis filosofavimas apie absoliučiąją esmę įvairiopai sumaišytas su vaizdiniais apie šiuos dalykus; tai ir yra tas daugiapusiškumas, apie kurį aš kalbėjau.

Kitas keblumas kyla iš to, kad skiriama egzoterinė ir ezoterinė Platono filosofija. Anot Tennemanno[18]: „Platonas pasinaudoja ta teise, kurią turi kiekvienas mąstytojas, – iš savo atradimų atskleisti tik tiek, kiek jis laiko tai reikalinga, ir tik tiems, iš kurių jis tikisi supratimo. Ir Aristotelis turėjo ezoterinę ir egzoterinę filosofiją, tačiau skirtumas tas, kad Aristotelio filosofijoje šis skyrimas buvo grynai *formalus*, tuo tarpu Platono filosofijoje jis buvo dar ir *materialus*". Koks naivumas! Galima pamanyti, kad filosofas disponuoja savo

mintimis kaip išoriniais daiktais. Tačiau mintys yra visai kas kita. Veikiau atvirkščiai, filosofinė idėja valdo žmogų. Kai filosofai samprotauja apie filosofinius dalykus, jie turi vadovautis savo idėjomis; jie negali jų paslėpti kišenėje. Net kai jie su kuo nors kalba apie išorinį dalyką, tame visuomet glūdi idėja, jei tik tas dalykas turi kokį nors turinį. Pranešti, perduoti kokį nors išorinį dalyką nėra sudėtinga, bet perteikti idėją būtinas meistriškumas. Idėja visuomet yra tai, kas ezoteriška; filosofai negali būti grynai egzoteriški. Tai paviršutiniški vaizdiniai.

Negalima laikyti sunkumu, trukdančiu suvokti tikrąjį Platono spekuliatyvumą, ir to istorinio jo filosofavimo aspekto, kad jis savo dialoguose kalba ne savo vardu, o leidžia kalbėti Sokratui ir daugeliui kitų asmenų, todėl dažnai būna neaišku, kuris iš jų dėsto paties Platono nuomonę. Gali net kilti įspūdis, kad jis tik istoriškai perteikia ypatingą Sokrato dėstymo būdą ir jo mokymą. Sokratiškuosiuose dialoguose, kuriuos pateikia Ciceronas, geriau galima atpažinti pokalbių asmenis, bet juose nėra gilesnio dėmesio vertų dalykų. Tačiau apie Platono dialogus pasakytina, kad šiuo atveju negali būti nė kalbos apie tokį dviprasmiškumą, šis išorinis sunkumas tik tariamas; Platono dialogai visiškai aiškiai perteikia jo filosofiją. Juk Platono dialogai nėra kelių asmenų pokalbis, susidedantis iš įvairių monologų, kai vienas išsako vienokią nuomonę, kitas kitokią, ir kiekvienas lieka prie savo nuomonės. Skirtingos nuomonės, kurios šiuose dialoguose išsakomos, ištiriamos, ir gaunamas rezultatas pasirodo kaip tiesa; o jeigu rezultatas yra negatyvus, tai visas pažinimo judėjimas čia yra tas dalykas, kuris priklauso Platonui.

Kita istorinė aplinkybė, kuri, atrodo, susijusi su jo dialogų įvairiapusiškumu ir apie kurią daug kalbėjo senieji bei naujieji autoriai, yra ta, kad Platonas savo dialoguose daug ką paėmė iš Sokrato, iš to ar ano sofisto, o pirmiausia iš pitagorininkų veikalų, jis akivaizdžiai dėsto daugelį senųjų filosofijų, iš kurių ypač išsiskiria pitagoriškosios ir heraklei-

tiškosios filosofemos bei elėjiškasis nagrinėjimo būdas; todėl visa tai kai kada ir yra visa dialogo medžiaga, o Platono – tik išorinė forma, taigi esą būtina nustatyti, kas iš tikrųjų priklauso ar nepriklauso pačiam Platonui ir ar tarpusavyje dera minėtosios sudedamosios dalys. Tačiau jei taip, tai reikėtų pastebėti, kad filosofijos esmė visuomet yra ta pati, todėl kiekvienas vėlesnis filosofas visas ankstesniąsias filosofijas įjungia ir turi įjungti į savo filosofiją, taigi jam pačiam iš tikrųjų priklauso vien tai, kaip jis jas toliau išplėtoja. Filosofija nėra tokia atskirybė kaip koks nors meno kūrinys, nors net ir šiuo atveju menininkas pačią meno techniką gauna iš kitų, ją perima ir ja naudojasi. Paties menininko atradimas yra kūrinio visumos mintis ir sumanus jau esamų bei sukurtų priemonių panaudojimas; šitokių intuityvių sumanymų ir savitų atradimų gali būti be galo daug. O filosofijos pagrindas – viena mintis, viena esmė, ir ankstesnio tikrojo tos esmės pažinimo negalima pakeisti kokiu nors kitu, taigi vėlesnė filosofija jį būtinai turi perimti. Jau sakiau, kad mes Platono dialogų neturime traktuoti taip, tarsi Platonas juose būtų išdėstęs įvairias filosofijas, nei kad Platono filosofija, kaip kilusi iš tokių skirtingų elementų, yra eklektiška; veikiau ji yra tam tikras mazgas, kuris dabar konkrečiu ir originaliu būdu iš tikro sujungia šituos abstrakčius vienašališkus principus. Bendrais bruožais aptardami filosofijos istoriją, jau matėme, kad filosofijos vystymosi linijoje būtinai turi pasirodyti tokie mazginiai taškai, kuriuose tiesa yra konkreti. Konkretumas yra skirtingų apibrėžčių, principų vienybė; pastarieji, kad jie galėtų būti formuojami, kad jie iškiltų sąmonei kaip apibrėžti, iš pradžių turi būti nustatyti patys sau, turi susiformuoti. Žinoma, dėl to jie įgyja tam tikrą vienašališkumo pavidalą palyginti su vėlesniu aukštesniu požiūriu; tačiau pastarasis jų nesunaikina ir nepalieka nuošalyje, o įima juos kaip aukštesnio ir gilesnio principo aspektus. Taigi Platono filosofijoje mes susiduriame su įvairiopomis ankstesniojo laiko filosofemomis, tačiau jos yra

įimtos į jo filosofijos principą ir jame suvienytos. Dėl to Platono filosofija iškyla kaip tam tikra idėjos visybė; jo filosofija, kaip rezultatas, apima kitų filosofijų principus ir turi juos savyje. Platonas dažnai pasitenkindavo ankstesniųjų filosofijų eksponavimu, – tokiu atveju jam pačiam priklauso tik tų filosofijų išplėtojimas. Jo „Timajas", sprendžiant iš visų paliudijimų,[19] yra išplėtojimas vieno pitagoriško veikalo, kuris mums irgi išliko; labai įžvalgūs žmonės sako, kad jis pirma buvo parašytas pagal Platono veikalą. Taip pat ir Parmenido principą jis išplėtojo taip, kad jo vienašališkumas buvo įveiktas.

Taigi Platono veikalai yra dialogai, ir iš pradžių turime kalbėti apie tą formą, kuria Platonas dėsto savo idėjas, turime tą formą apibūdinti; antra vertus, turime ją skirti nuo to, kas yra Platono filosofija kaip tokia. *Platono filosofijos forma yra dialogas.* Šios formos grožis ypač patrauklus. Tačiau mes neprivalome manyti, kad tai geriausia filosofijos dėstymo forma. Ji yra Platono savitumas ir kaip meno kūrinys neabejotinai vertinga. Šitoje formoje dažnai įžvelgiamas tobulumas.

Prie išorinės formos pirmiausia reikėtų priskirti panoramą ir dramatiškumą; žavu tai, kad dialogas čia susiejamas su tam tikra scena ir konkrečia dingstimi. Platonas savo dialogams suteikia tam tikrą realią aplinką ir vietos, ir asmenų atžvilgiu, paaiškina, kokia proga žmonės čia susirinko, ir tai jau savaime sukelia malonų ir džiugų įspūdį. Mes atsiduriame tam tikroje vietoje: „Faidre"[20] – prie platano medžio skaidrių Iliso vandenų pakrantėje, kur vaikšto Sokratas su Faidru, kituose dialoguose – gimnasijo salėse, Akademijoje, puotoje. Tačiau šita išmonė dar išoriškesnė, būdingesnė, apibūdinant ypatingas, visai netikėtas pokalbių dingstis. Kadangi Platonas savo mintis visuomet įdeda į kitų asmenų lūpas ir pats nekalba savo vardu, tai jo dialogams visiškai svetimas bet koks pamokslavimas, kategoriškumas, dogmatiškumas, juose pats autorius visiškai neveikia kaip subjektas,

lygiai kaip Tukidido istorijoje ar Homero poemose. Ksenofontas savo atsiminimuose apie Sokratą kai kada pats kalba, kai kada apskritai mėgina savo pateikiamais pavyzdžiais pateisinti jo mokymą ir gyvenimą. Tuo tarpu visa tai, ką dėsto Platonas, yra visiškai objektyvu ir plastiška; tai didis menas – viską taip labai nutolinti nuo savęs ir savo mintis įdėti į trečiųjų arba ketvirtųjų asmenų lūpas (pavyzdžiui, „Faidone"). Pagrindinis dialogų veikėjas yra Sokratas, po to – kiti asmenys; daugelis iš jų yra mums pažįstamos žvaigždės – Agatonas, Zenonas, Aristofanas. Nebūtina toliau tyrinėti, kas iš dialoguose išdėstytų dalykų priklauso Sokratui, o kas Platonui. Tikra yra tai, kad mes iš Platono dialogų visiškai galime pažinti jo sistemą.

Asmeniniuose pokalbių dalyvių santykiuose, pačiame jų pavaizdavimo tone vyrauja pats kilniausias, atiškas kultūringų žmonių miestietiškumas. Dialogai teikia subtilaus elgesio pamokas. Juose susiduriame su galantiškais žmonėmis, kurie moka deramai elgtis. Mandagumas ne visiškai išreiškia miestietiškumą. Mandagumas yra šis tas daugiau – tai apstumas, jis teikia pirmenybę kitiems, jame glūdi kitiems reiškiamas dėmesys ir įsipareigojimas jų atžvilgiu. Miestietiškumas yra tikrasis mandagumas, jis yra pastarojo pagrindas. Tačiau miestietiškumas tenkinasi tuo, kad teikia kitiems visišką asmeninę galvojimo ir nuomonės laisvę, pripažįsta kiekvieno žmogaus, su kuriuo kalbamasi, teisę išsakyti savo požiūrį; išreikšti tokią poziciją, susidūrus įvairioms nuomonėms, joms susipriešinus – reiškia savo žodžius kitų žodžių atžvilgiu laikyti subjektyviais, nes tai tik toks pokalbis, kuriame dalyvauja asmenys kaip asmenys, o ne objektyvusis protas arba samprotis kalbasi pats su savimi. (Daug ką mes čia priskiriame tiesiog ironijai.) Kad ir kaip energingai miestiškas žmogus reikštų savo nuomonę, jis visuomet pripažįsta, kad kitas žmogus taip pat yra suprantantis ir mąstantis asmuo. Nereikia savęs laikyti orakulu ir neleisti kitiems prasižioti. Šis miestietiškumas – tai ne kitų tausojimas,

o didžiausias tiesumas ir atvirumas; jis ir daro Platono dialogus patrauklius.

Šitas dialogas nėra pokalbis; tai, kas pasakoma, turi ir privalo turėti atsitiktinį sąryšį – pats dalykas neturi būti išsemtas. Tiesiog norima pasikalbėti, o tai pagrįsta atsitiktinumu; tokiu atveju taisyklė yra ši: išmonės savivalė. Kai kada įžanginėje dalyje Platono dialogams būdingas ir toks pokalbio pobūdis – atsitiktinio rutuliojimosi pobūdis, bet toliau pašnekesio subjektyvumas išnyksta ir prasideda paties dalyko plėtojimas; apskritai Platono dėstymui būdinga nuosekli ir graži dialektika. Sokratas kalba ir vadovauja pokalbiui jį nukreipdamas tam tikra linkme, darydamas išvadas bei savo samprotavimais eidamas vis tolyn, ir tik išoriškai jiems, samprotavimams, suteikia klausimų formą; dauguma klausimų formuluojami taip, kad kitas į juos atsakytų tik „taip" arba „ne". Dialogas, atrodo, yra pats tikslingiausias samprotavimo būdas, nes samprotavimas krypsta tai šen, tai ten, jis paskirstomas įvairiems asmenims, kad dalyko dėstymas būtų gyvesnis. Dialogo trūkumas tas, kad kyla įspūdis, jog jį rutuliotis verčia savivalė; kai prieiname dialogo pabaigą, sunku atsikratyti įspūdžio, kad rezultatas galėjo būti ir kitoks. Ir Platono dialoguose esama šitokios savivalės regimybės, tačiau ji išsisklaido dėl to, kad plėtotė šiuo atveju yra paties dalyko plėtotė ir patiems pašnekovams paliekama nedaug. Tokie asmenys yra plastiškos pokalbio figūros, joms nėra svarbu įteigti savąją dalykų sampratą, pasak prancūzų, *pour placer son mot*. Dialoge yra taip pat, kaip klausantis katekizmo pamokos, – atsakymai čia numatyti iš anksto; autorius dialoge leidžia atsakinėti į klausimus taip, kaip to nori jis, autorius. Klausimas toks sutelktas, kad galimas tik visiškai paprastas atsakymas. Tokio dialogo meno grožis bei didingumas ir yra tas, kad atsakymai į klausimus atrodo paprasti ir natūralūs.

Su šituo išoriškai įasmenintu dėstymo būdu pirmiausia susijusi ta Platono filosofijos ypatybė, kad ji sau savęs nepateikia kaip ypatingos sferos, kurioje pradedamas formuoti

ypatingas tam tikros srities mokslas (mums neatrodo, kad stovime ant ypatingo pagrindo): filosofija nagrinėja įprastus apskritai kultūros vaizdinius (tai darė Sokratas), remiasi sofistų arba ankstesnių filosofų mintimis, ką nors nagrinėdama remiasi paprastos sąmonės pavyzdžiais. Tokiame dėstymo būde nerasime sisteminio filosofijos išskleidimo. Žinoma, dėl to sunku apžvelgti filosofiją kaip visumą, nes nėra kriterijaus, kuris leistų spręsti, ar objektas išsemtas, ar ne. Dialoguose glūdi vientisa dvasia, jiems būdingas apibrėžtas filosofinis požiūris, tačiau ta dvasia neiškyla tokia apibrėžta forma, kurios mes reikalautume. Filosofinė Platono kultūra tam dar nebuvo subrendusi. Dar nebuvo atėjęs laikas ir dar nebuvo tokios bendros kultūros, kad galėtų būti sukurti tikrai moksliniai veikalai. Idėja dar buvo pernelyg šviežia ir nauja; tik Aristotelio filosofijoje ji pirmą kartą priėjo prie mokslinio ir sisteminio išdėstymo. Tačiau šitas Platono trūkumas laikytinas pačios idėjos konkrečios apibrėžties stoka.

Platono dialoguose dėstomos jo filosofijos esminis elementų skirtingumas yra tas, kad grynieji esmės vaizdiniai ir sąvokinis esmės pažinimas (kalbėjimas vaizdiniais ir spekuliatyvus kalbėjimas) apskritai yra taip laisvai ir nevaržomai susipynę, kad dėl to pereinama prie tam tikro mitinio vaizdavimo; toks sumišumas pradinėje tikrojo mokslo grynuoju pavidalu pakopoje yra neišvengiamas. Iškili Platono siela, kuri turėjo tam tikrą dvasios įžvalgą arba vaizdinį, persmelkė sąvoka šitą savo objektą, bet Platonas dar tik pradėjo persmelkimą, todėl jis dar neapėmė sąvoka visos to objekto realybės arba, kitaip tariant, pažinimas, kuris pasireiškė Platono asmenyje, jame dar negalėjo realizuoti save visiškai. Taigi matome, pirma, kad esmės vaizdinys vėl atsiskiria nuo jos sąvokos ir susipriešina su ja, tačiau nepasakoma, kad tik sąvoka yra esmė. Mums gali pasirodyti, kad tai, ką jis vaizdiniais kalba apie pažinimą, apie sielą, – kad tai yra filosofiška. Mes matome, kad jis kalba apie Dievą, o po to sąvokomis – apie absoliučiąją daiktų esmę, tačiau apie

šituos dalykus jis kalba atskirai arba taip susiedamas, kad jie atrodo atskiri, priklausantys vaizdiniui kaip nesąvokinė esmė. Arba, antra, kai reikia išskleisti ir realizuoti sąvoką, jos judėjimą pakeičia gryni vaizdiniai – mitai, fantazijos vaizdų kaita arba iš juslinės vaizduotės perimti pasakojimai, kurie nors ir apibrėžiami mintimi, tačiau ne tiek, kad ji juos iš tikrųjų persmelktų, taigi dvasiniai dalykai apibrėžiami įsivaizdavimo formomis. Įimami jusliniai reiškiniai, pavyzdžiui, kūno, gamtos, bei mintys apie tuos reiškinius, bet jos jų neišsemia taip, kad jie būtų mąstomi nuosekliai remiantis ta mintimi, kad sąvoka išsiskleistų pati savaime.

Nagrinėdami klausimą, kaip visa tai atsiliepė Platono filosofijos supratimui, prieiname prie išvados, kad dėl šitų dviejų dalykų šioje filosofijoje atrandama arba per daug, arba per mažai. α) Per daug joje atranda senieji filosofai, vadinamieji neoplatonikai, kurie iš dalies todėl, kad alegorizavo graikų mitologiją ir ją laikė idėjų išraiška (o mitai tai ir yra), pirmiausia iškeldavo idėjas taip pat ir Platono mituose ir šitaip mitus paversdavo filosofemomis, nes filosofijos nuopelnas kaip tik ir yra tas, kad ji tiesą išreiškia sąvokos forma; iš dalies tai, ką Platonas išreiškia sąvokos forma, jie vertina kaip absoliučiosios esmės išraišką (pavyzdžiui, mokymą apie esmę „Parmenide" laiko Dievo pažinimu), manydami, kad pats Platonas tų dalykų neskyrė. Grynosiose Platono sąvokose vaizdiniai kaip tokie nėra įveikti, arba, kitaip tariant, nesakoma, kad šitos sąvokos yra vaizdinių esmė; arba, Platono požiūriu, sąvokos nėra daugiau negu vaizdiniai, nėra esmė. β. Per mažai Platono filosofijoje atranda ypač naujieji filosofai, nes jie joje daugiausia pabrėžia vaizdinį ir jį vertina kaip realybę. Tai, kas Platono filosofijoje apibrėžta sąvokomis arba yra grynai spekuliatyvu, jų požiūriu yra kažkoks klaidžiojimas abstrakčiose loginėse sąvokose arba tuščias gudragalviavimas, tuo tarpu filosofemomis jie laiko tik tai, kas yra išsakyta vaizdinio forma. Antai Tennemannas ir kiti atkakliai mėgina įsprausti Platono filosofiją į mūsų

ankstesnės metafizikos formas, į tą metafiziką, kuri nagrinėja Dievo buvimo priežastis, jo buvimo įrodymus.[21]

Apie paprastąsias sąvokas Platonas sako, kad jų galutinė tiesa yra Dievas, kad jos yra priklausomi, trumpalaikiai momentai, kurių tiesa glūdi Dieve; apie Dievą jis kalba pirmiausia, tad Dievas yra tam tikras vaizdinys.

Kad Platono filosofiją galėtume suprasti iš jo dialogų, turime tai, kas juose priklauso vaizdiniui, ypač tas vietas, kur, dėstydamas tam tikrą filosofinę idėją, jis griebiasi mito, – tai turime atskirti nuo pačios filosofinės idėjos; turime skaitytis su tuo, kad laisvas Platono pasakojimo būdas nuo giliausių dialektinių tyrinėjimų gali pereiti prie vaizdinių ir vaizdų, prie iškilių asmenų pokalbio scenų ar gamtos vaizdavimo.

Dažnai giriamas Platono mitinis filosofemų vaizdavimas; tas vaizdavimas susijęs su jo dėstymo forma. Kad užmegztų pokalbį, jo Sokratas pasinaudoja esamomis dingstimis, individų susikurtais vaizdiniais, jų susiformuotomis idėjomis; taigi pokalbyje susipina tai, kas yra vaizdinys (mitas), ir tai, kas yra spekuliatyvu. Mitinė Platono dialogų forma daro jo veikalus patrauklius, bet ji yra ir tam tikras nesusipratimų šaltinis; nesusipratimas jau yra tai, kad mitai laikomi puikiausiu Platono filosofijos elementu. Dėl mitinio vaizdavimo daugelis jo filosofemų yra lengviau suprantamos, tačiau tai nėra tikrasis filosofijos dėstymo būdas. Filosofemos yra mintys, ir kad jos būtų grynos, jos turi būti išreikštos mintimis. Mitas visada yra toks dėstymas, kuris naudojasi jusliniu būdu, įtraukia juslinius vaizdus, kurie yra priderinti prie vaizdinių, o ne prie minčių; tatai yra bejėgiškumas minties, kuri dar nepajėgia laikytis pati savęs, remtis pati savimi. Mitinis dėstymas, būdamas senesnis, yra toks dėstymas, kuriame mintis dar nėra laisva, jis yra minties suteršimas juslumu; toks dėstymas negali išreikšti tai, ko nori mintis. Tai masalas, gundantis užsiimti turiniu, todėl tai yra tam tikra pedagogika. Mitas priklauso prie žmonių giminės pedagogikos. Kai sąvoka subręsta, jai mito nebereikia. Platonas daž-

nai sako, kad apie tam tikrą dalyką sunku pareikšti savo nuomonę, todėl jis geriau papasakos mitą; žinoma, tai lengviau.

Platono dėstymo maniera dažnai paremta vaizdiniu. Tatai, viena vertus, yra populiaru, bet, antra vertus, tada sunku išvengti pavojaus, kad tai, kas priklauso tik vaizdiniui, o ne minčiai, bus suprasta kaip esminga. Mes turime žinoti, kas yra spekuliacija, o kas vaizdinys. Jei nežinosime, kas yra sąvoka, kas yra spekuliatyvu, tai iš dialogų galėsime ištraukti daugybę teoremų ir teigti, kad tai yra Platono filosofemos, nors iš tikrųjų jos priklauso vaizdinio sričiai ir su juo susijusiam dėstymo būdui. Mitai yra ta dingstis, kuria pasinaudojus daugelis teiginių pateikiami kaip filosofemos, nors jie sau visai nėra filosofemos. Tačiau kai žinoma, kad jie priklauso vaizdiniui kaip tokiam, tai žinoma ir tai, kad jie nėra esmingi. Pavyzdžiui, „Timajuje“, kalbėdamas apie pasaulio sukūrimą, Platonas išsireiškia taip, kad Dievas (demiurgas) sukūrė pasaulį ir demonai (demiurgo vaikai) šiame reikale jam padėjo;[22] taigi tatai papasakota grynai vaizdinių kalba. Tačiau jeigu mes prie Platono filosofijos priskirsime tai, kad Dievas sukūrė pasaulį, kad egzistuoja demonai, aukštesnės dvasinės esybės, ir kad jie talkino Dievui, kai šis kūrė pasaulį, tai, nors šitai žodis žodin rasime Platono veikale, nepriklauso jo filosofijai. Kai Platonas sako, kad žmogaus siela turi protingąją ir neprotingąją dalį, tai, apskritai paėmus, mes su tuo irgi turime sutikti; bet juk, tai sakydamas, Platonas neteigia, kad siela susideda iš dviejų substancijų, iš dviejų daiktų. Kai jis mokymąsi įsivaizduoja kaip prisiminimą, tai šitai gali reikšti, kad siela egzistavo dar iki žmogaus gimimo. Taip pat kai jis kalba apie pagrindinį savo filosofijos aspektą, apie idėjas, visuotinybę kaip išliekantį savarankišką dalyką, kaip juslinių daiktų pirmavaizdžius, tai mes lengvai galime tas idėjas pradėti mąstyti modernių laikų sampročio kategorijomis, kaip substancijas, kurios egzistuoja Dievo prote arba sau, savarankiškai, pavyzdžiui, kaip ange-

lai, anapus tikrovės. Trumpai tariant, viską, kas išreikšta tokiu vaizdinio būdu, naujųjų laikų autoriai laiko filosofija. Tad Platono filosofiją galima pateikti šitokiu būdu ir tai pagrįsti paties Platono žodžiais; bet jeigu žinosime, kas iš tikrųjų yra filosofija, tai per daug nekreipsime dėmesio į tokius posakius ir suprasime, ką būtent Platonas norėjo pasakyti. Tačiau dabar turime pereiti prie pačios Platono filosofijos nagrinėjimo.

Dėstydami *Platono filosofiją,* turime atskleisti 1) bendrą filosofijos ir pažinimo sampratą, kuri buvo būdinga Platonui, ir 2) atskiras dalis, kurios jo filosofijoje iškyla. Šie aspektai neturi būti atplėšti vienas nuo kito, tačiau į juos reikia žiūrėti kitaip ir vertinti kitaip negu tai daroma pastaruoju metu.

Pirmiausia mus domina tai, kaip Platonas *įsivaizdavo filosofijos vertę* apskritai. Aiškiai matyti, kad Platonas yra giliai įsitikinęs filosofinio pažinimo didybe. Jam labai rūpi mintis, mąstymas to, kas yra savaime ir sau. Kirėniečiai esme laikė esamybės santykį su atskira sąmone, kinikai teigė, kad esmė yra netarpiška laisvė, o Platono požiūriu, esmė yra save pati savimi įtarpinanti sąmonės ir esmės vienybė, arba pažinimas. Pasak jo, filosofija žmogui yra esmė. Jis apskritai išreiškia pačius iškiliausius filosofijos vertingumo vaizdinius – filosofija esanti vienintelis dalykas, kurio žmogus turi siekti, ji yra giliausias jausmas ir tvirčiausia sąmonė, o visa kita yra mažiau svarbu. Apie filosofiją jis kalba su didžiausiu susižavėjimu; dabar mes jau nedrįstame taip apie ją kalbėti. Filosofija jam yra didžiausias iš visų turtų. Iš daugybės vietų, kuriose jis apie tai kalba, aš pirmiausia pacituosiu vieną iš „Timajo“: „Taip, apie regėjimą aš kalbu kaip apie didžiausios mūsų gaunamos naudos šaltinį, nes ir dabartiniame mūsų svarstyme neįstengtume pasakyti nė vieno žodžio apie Visybės prigimtį, jeigu niekuomet nebūtume matę nei žvaigždžių, nei saulės, nei dangaus. O kadangi diena ir naktis, mėnesių ir metų apsisukimai, lygiadieniai bei saulėgrįžos yra regimi, akys mums atskleidė skaičių, davė laiko suvokimą ir

paakino tyrinėti Visybės prigimtį, o iš viso to atsirado tai, kas vadinama filosofija, už kurią puikesnės dievų dovanos mirtingųjų giminei nebuvo ir nebus".[23]

Garsiausios, bet ir pačios blogiausios reputacijos yra tos jo mintys, kurias jis dėsto „Valstybėje" išreikšdamas savo požiūrį į filosofiją, – jos visai kitoniškos negu įprasti žmonių vaizdiniai. Tai mintys apie filosofijos santykį su valstybe, jos ypač svarbios todėl, kad išreiškia apskritai filosofijos santykį su tikrove. Juk jeigu filosofijai apskritai ir teikiama reikšmė, tai ji visvien apribojama individų minčių sritimi, tuo tarpu čia ji išeina į valstybės santvarkos, vyriausybės, tikrovės sritį. Šiame veikale Sokrato lūpomis susakęs, kokia turėtų būti tikroji valstybė, Platonas leidžia prabilti Glaukonui, ir šis klausia, „ar šitokia valstybės santvarka yra galima ir kaip ją įgyvendinti". Sokratas ilgai išsisukinėja, nenori pereiti prie to klausimo, visaip bando išvengti atsakymo: „Tačiau argi, išsiaiškinę, kas yra teisingumas, mes reikalausime, kad teisingas žmogus niekuo nesiskirtų nuo paties teisingumo, bet visais atžvilgiais būtų toks pat, kaip teisingumas? O gal pasitenkinsime tuo, kad žmogus kuo labiau priartės prie jo ir turės jo kur kas daugiau negu kiti žmonės?" Tačiau galų gale, savo pašnekovo spaudžiamas, Sokratas pasako: „Vis dėlto pasakysiu, net jei banga paskandintų mane patyčiose ir negarbėje. Klausyk, ką ketinu pasakyti. <...> Kol valstybėse nekaraliaus filosofai arba vadinamieji dabartiniai karaliai ir valdovai netaps tikrais ir rimtais filosofais, kol valstybinė valdžia ir filosofija nesusilies į viena ir kol iš valdžios nebus prievarta pašalinti tie žmonės – o jų daug, – kurie iš prigimties linksta tik į vieną kurį iš tų dviejų dalykų, tol, mielas Glaukonai, nebus galo valstybių vargams, tol toji valstybės santvarka, kurią nusakėme žodžiais, žmonių giminei bus nepasiekiama ir neišvys dienos šviesos. Štai kodėl aš ilgai delsiau – aš numačiau, kad tie žodžiai prieštaraus įprastai nuomonei". Platonas įdeda tokį atsakymą į Glaukono lūpas: „Sokratai, <...> po tokių tavo žodžių ir juose sly-

pinčios minties tik ir lauk, kad daugelis kad ir neblogų žmonių, nusimetę apsiaustus ir pasigriebę į rankas kas paklius, nuogi puls tave, pasirengę viskam. O jeigu tu neatsiginsi įrodymais, bet pulsi bėgti, jie pasityčiodami tave nubaus!"[24]

Taigi Platonas tiesiai reikalauja filosofiją padaryti tautų valdove ir teigia, kad filosofija ir valstybės valdymas būtinai turi būti susiję. Tad reikia aptarti, ką reiškia toks reikalavimas. Valdymas reiškia realios valstybės apibrėžimą, reiškia, kad joje, valstybėje, veikiama paisant dalykų prigimties. Dėl to būtina įsisąmoninti paties dalyko sąvoką; tada tikrovė suderinama su sąvoka, idėja įgyvendinama. Kitas dalykas yra tas, kad istorijos dirva yra kitokia negu filosofijos dirva. Istorijoje turi būti realizuota idėja; pasaulį valdo Dievas, ir idėja yra ta absoliuti galia, kuri pati save sukuria. Istorija yra idėja, kuri save realizuoja natūraliu būdu, o ne idėjos sąmone – žinoma, mintimis, tačiau apibrėžtais tikslais ir apibrėžtomis aplinkybėmis. Istorijoje veikiama vadovaujantis visuotinėmis teisės, dorovės, dievobaimingumo mintimis; taigi idėja įgyvendinama, bet tokiu būdu, kad mintys, sąvokos yra susipynusios su netarpiškais partikuliariais tikslais. Taip ir turi būti; viena vertus, idėją sukuria mintis, antra vertus, veikiančiųjų žmonių priemonės. Idėja vykdoma pasaulyje, vykdoma be kieno nors rūpesčio; visiškai nebūtina, kad idėja būtų valdančiųjų. Dažnai atrodo, kad priemonės prieštarauja idėjai, bet tai menka bėda. Mes turime suprasti, kas yra žmogaus veikla: tatai yra subjekto kaip tokio ypatingų tikslų siekimas. Visi šitie tikslai yra tik idėjos sukūrimo priemonės, nes idėja yra absoliuti galia.

Reikalavimas, kad valstybių valdovai būtų filosofai arba kad į filosofų rankas būtų atiduotas valstybių valdymas, gali pasirodyti labai arogantiškas. Tačiau kad tokius teiginius galėtume įvertinti, turime atminti, kaip Platonas suprato filosofiją, kaip ji apskritai buvo suprantama tais laikais, kas filosofijai tada buvo priskiriama. Žodis „filosofija" įvairiais laikais turėjo įvairias reikšmes. Kažkada žmogus, kuris netikėjo

šmėklomis, netikėjo velniais, vadintas filosofu. Kai tokie vaizdiniai visiškai išnyko, niekam nebegalėjo šauti į galvą ką nors vadinti filosofu dėl to, kad jis tokiais dalykais netiki. Anglai filosofija vadina tai, ką mes vadiname eksperimentine fizika, eksperimentine chemija; filosofas Anglijoje yra žmogus, kuris užsiima tokio pobūdžio bandymais, kuris turi teorinių chemijos žinių, supranta mašinų veikimą ir t. t. Jei kalbėsime apie Platono filosofiją ir aiškinsimės, kaip ji buvo suprantama, tai pamatysime, kad filosofija buvo susipynusi su antjuslinių dalykų sąmone, su tuo, ką mes laikome religine sąmone; filosofija yra sąmonė to, kas savaime ir sau tikra ir teisinga, visuotinių tikslų valstybėje sąmonė ir galiojimas. Visoje istorijoje nuo tautų kraustymosi laikų, kai krikščioniškoji religija tapo visuotine religija, visos pastangos buvo nukreiptos ne į ką kita, o į tai, kad antjuslinė dalykų sąmonė, antjuslinis pasaulis, kuris iš pradžių buvo pats sau, šitas savaime ir sau esantis visuotinumas ir tikrumas, būtų įdiegtas tikrovėje ir pagal save ją apibrėžtų. Tatai tapo tolesniu kultūros apskritai siekiu. Todėl moderniųjų laikų valstybė, jos valdymas, jos santvarka yra visiškai kitokie, turi visiškai kitokį pagrindą negu senųjų laikų valstybės, ypač tų laikų, kada gyveno Platonas. Apskritai mes matome, kad tada graikai buvo visiškai nepatenkinti demokratine santvarka ir jautė jai antipatiją; jie smerkė būklę, kuri buvo tokios santvarkos padarinys ir jos žlugimo pradžia. Visi filosofai buvo prieš graikų valstybių demokratijas, prieš tokį valdymą, kai galimas anksčiau minėtas karo vadų nuteisimas ir kiti dalykai. Atrodytų, kad kaip tik šioje santvarkoje pirmiausia turėtų būti rūpinamasi valstybės gerove, tačiau vyravo savivalė, kurią tik trumpam pakoreguodavo iškilios individualybės, tokie virtuozai kaip Aristidas, Temistoklis, Markas Aurelijus. Mūsų laikais valstybės tikslas, visuotinė jos gerovė yra labiau imanentiški pačiai valstybei, turi joje didesnę galią negu senovėje. Teisėtumas, teismai, valstybės santvarka, jos dvasia dabar yra tokie tvirti patys savyje, kad

pačių žmonių sprendimai apriboti tik šiuo metu svarbiais reikalais, todėl savaime iškyla klausimas, kas priklauso nuo individo ir ar apskritai nuo jo kas nors priklauso. Pavyzdys, ką gali filosofas valdovas, galėtų būti Markas Aurelijus; vis dėlto turėtume kalbėti tik apie jo asmeninius veiksmus, pati Romos imperija nuo to nepasidarė geresnė. Frydrichas II vadintas karaliumi-filosofu. Jis buvo karalius ir domėjosi Wolffo metafizika bei prancūzų filosofija, rašė eilėraščius, taigi jis buvo filosofas to meto supratimu. Atrodo, kad filosofija buvo ypatingas jo asmeninis reikalas, tam tikras polinkis, taigi tarp filosofijos ir jo kaip karaliaus buvo būtina daryti skirtumą. Tačiau jis yra karalius-filosofas ir tuo požiūriu, kad jis visiškai bendrą tikslą, labą, savo valstybės gerovę padarė savo veiksmų ir viso valstybės sutvarkymo principu ir šį principą iškėlė virš sutarčių su kitomis valstybėmis, virš partikuliarių savo šalies interesų; juos jis pajungė savaime ir sau visuotiniam tikslui. Tačiau kadangi vėliau toks valdymo būdas tapo įpročiu ir papročiu, tai valdovai daugiau nebevadinami filosofais, nors toks principas visiškai įsigali ir valdymas, pirmučiausia valstybės institucijos, grindžiamas šiuo principu.

Mes prieiname prie išvados, kad Platonas, sakydamas, jog filosofai privalo valdyti, siekia visuotiniais principais apibrėžti bendrą valstybės būklę. Moderniose valstybėse tatai realizuota daug daugiau negu senovėje; visuotiniai principai iš esmės yra nors ir ne visų, bet daugumos moderniųjų valstybių pagrindas. Kai kurios jau pasiekė šią pakopą, kitos bando ją pasiekti, tačiau visuotinai pripažįstama, kad tokie principai privalo tapti substancialiu valstybės valdymo ir jos reikalų tvarkymo pagrindu. Taigi Platono reikalavimas dalyko požiūriu tebėra gyvas. Grynosios minties judėjimas, tai, ką *mes* paprastai vadiname filosofija, yra tokia jos forma, kuri yra tam tikras savitumas; tačiau ne tik ši forma sąlygoja tai, kad tam tikroje valstybėje nerealizuotas visuotinumo, laisvės, teisės principas.

Be to, „Valstybėje" Platonas, pasakodamas tam tikrą mitą, vaizdingai pasakoja, kuo skiriasi būklė, kuri pagrįsta filosofine kultūra, nuo būklės, kuri stokoja filosofijos; tatai – detalus palyginimas, jis įdomus ir puikus. Platonas piešia tokį vaizdą. „Įsivaizduok žmones olą primenančiame požeminiame būste. Per visą jį driekiasi platus šviesos ruožas. Tų žmonių kojos ir kaklas iš pat mažens surakinti grandinėmis, todėl jie negali pasijudinti iš vietos ar pasukti galvos į šalį ir visą laiką mato tik tai, kas yra prieš juos. Jie yra nugara į šviesą, kuri sklinda nuo toli aukštumoje degančios liepsnos. Tarp liepsnos ir kalinių aukštai eina kelias, atskirtas nedidele pertvara, primenančia uždangą, virš kurios fokusininkai rodo savo stebuklus. <...> Įsivaizduok, kad už tos pertvaros žmonės neša visokius daiktus, laikydami juos taip, kad jie išsikiša virš pertvaros; neša jie ir statulas, ir visokiausius gyvų būtybių atvaizdus, padarytus iš akmens ir medžio. Vieni nešdami kalbasi, kiti tyli. <...> Jie panašūs į mus. Visų pirma ar tu manai, kad jie yra matę ką nors kita, sava ar svetima, išskyrus šešėlius, kuriuos ugnis meta ant prieš juos esančios olos sienos? <...> Jeigu kaliniai galėtų kalbėtis tarpusavyje, ar tu manai, kad jie šešėlių, kuriuos mato, nelaikytų pačiais daiktais ir nevadintų jų daiktų vardais? <...> O jeigu jų kalėjime aidas atkartotų visa, ką pasakytų bet kuris iš einančiųjų pro šalį, ar, manai, kaliniai nepagalvotų, kad tai praeinančio šešėlio balsas? <...> Dabar pažiūrėk, kas būtų, jei juos išlaisvintų iš grandinių ir pagydytų nuo to neišmanymo – kaip visa tai vyktų natūraliai? Jei kuriam nors iš jų nuimtų grandines ir priverstų jį atsistoti, pasukti galvą, vaikščioti, pažvelgti aukštyn – į šviesą, visa tai jam sukeltų skausmą, ir, šviesos apakintas, jis negalėtų žiūrėti į daiktus, kurių šešėlius matė iki šiol. Kaip tu manai, ką jis pasakytų, jei kas imtų jam tvirtinti, kad iki šiol jis matydavo tik niekus, o dabar yra kur kas arčiau būties ir regi daug tikresnius daiktus, ir, rodydamas vieną ar kitą pranešamą daiktą, priverstų jį atsakyti, kas tai? Ar tau neatrodo, kad jis labai sutriktų ir tai, ką matė anksčiau, laikytų

žymiai tikresniu dalyku negu tai, kas jam rodoma dabar? <...> O jeigu jį priverstų žiūrėti tiesiai į pačią šviesą, jam imtų skaudėti akis, ir jis apsisukęs bėgtų atgal prie tų daiktų, kuriuos įstengia matyti, ir manytų, jog jie tikresni už tuos, kuriuos jam rodo."[25]

Šita energinga Platono kalba persunkta pasididžiavimo mokslu dvasia; joje nėra nei filosofijos kuklumo kitų mokslų atžvilgiu, nei žmogaus kuklumo Dievo atžvilgiu; priešingai, ji pilna sąmonės, kad žmogaus protas artimas Dievui ir vieningas su juo. Skaityti apie tokius dalykus Platono, senovės filosofo, kūrinyje yra nuostabu ir netikėta.

a. Šitas mitas susijęs su vienu ypatingu Platono filosofijos vaizdiniu: Platonas daro skirtumą tarp juslinio pasaulio bei to, kaip jį įsivaizduoja žmonės, ir antjuslinių dalykų įsisąmoninimo, idėjos sąmonės. Taigi šitai mes ir aptarsime – *pažinimo prigimtį, idėjas* apskritai, taigi pačią Platono filosofiją. Filosofiją jis apskritai vertina kaip mokslą apie visuotinybę savaime. Jis tai išreiškia priešstatydamas „idėjas" atskirybei, jis nuolat sugrįžta prie jų ir apie jas kalba. Platonas smulkiau apibūdina filosofus kaip žmones, „kurie trokšta įžvelgti tiesą". „Valstybėje" šitą mintį Sokratas plėtoja pokalbyje su Glaukonu: „Teisingai. Bet paaiškink, kaip tu šitai supranti, – prašo Glaukonas. – Kitam būtų nelengva paaiškinti, bet tu, manau, sutiksi su manim... – Dėl ko? – Kadangi grožis ir bjaurumas yra vienas kitam priešingi, vadinasi, tai yra du skirtingi dalykai. – Žinoma. – O jeigu tai yra du dalykai, tai kiekvienas iš jų yra vienas. – Aišku. – Tą patį galima pasakyti apie teisingumą ir neteisingumą, gėrį ir blogį ir visas kitas rūšis (εἶδος): kiekviena iš jų yra viena, bet kadangi ji visur reiškiasi, būdama susijusi su kitomis, ir, be to, skirtinguose veiksmuose ir žmonėse, tai atrodo (φανταζόμενα) esanti dauginė. – Tu teisus. – Pagal tai aš ir skiriu: atskiriu tuos, kurie, kaip sakei, mėgsta reginius, taip pat amatininkus ir verslo žmones, ir tuos, apie kuriuos dabar kalbame ir kuriuos pagrįstai galėtume pavadinti filosofais. – O

kam tu šitai darai? – Mėgėjai klausytis ir žiūrėti (φιλοθεάμονες καὶ φιλήκοοι) gėrisi gražiais garsais, gražiomis spalvomis, formomis ir visais tais kūriniais, kuriuose pasireiškia šių dalykų grožis, bet jų protas nesugeba įžvelgti paties grožio prigimties ir jo pamilti. – Taip jau yra. – O tokių žmonių, kurie įstengia pakilti iki paties grožio ir matyti jį patį savaime (καθ' αὑτό), yra visai nedaug. – Labai nedaug. – Tas, kuris vertina gražius daiktus" arba teisingus veiksmus, „bet nevertina grožio" ir teisingumo „paties savaime ir neįstengia sekti paskui tą, kuris vestų jį į jo pažinimą (γνῶσιν, mintį), – ar toks žmogus, tavo nuomone, iš tikrųjų gyvena, ar tik sapnuoja?" Taigi toks žmogus nėra filosofas, jis yra toks pat kaip sapnuojantis. „Pats pagalvok: juk sapnuoti – nesvarbu, miegant ar budint, – tai daikto", gėrio ar teisingumo „atvaizdą laikyti ne atvaizdu, bet pačiu daiktu, į kurį jis yra panašus, ar ne? – Tikrai, aš pasakyčiau, kad toks žmogus sapnuoja. – Na, o tas, kuris, priešingai, įžvelgia grožį" ar teisingumą „patį savaime ir įstengia matyti ir patį grožį, ir visa, kas jį sudaro (μετέχοντα), bet nepainioja viena su kita, – ar toks žmogus, tavo nuomone, sapnuoja, ar iš tikrųjų gyvena? – Iš tikrųjų gyvena, – atsakė Glaukonas."[26]

Sustokime iš pradžių prie termino „idėja". „Kai Platonas kalbėjo apie stališkumą ir tauriškumą (τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), kinikas Diogenas pasakė: „Aš gerai matau stalą ir taurę, bet stališkumo ir tauriškumo nematau". Platonas jam atsakė: „Tikrai taip, juk kad matytum (θεωρεῖται) stalą ir taurę, tu turi akis, o proto, kad matytum stališkumą ir tauriškumą, tu neturi (νοῦν οὐκ ἔχεις)".[27]

Platonas užbaigė tai, ką pradėjo Sokratas. Tik visuotinybę, idėją, gėrį jis vertina kaip esmiškumą. Vaizduodamas savo idėjas, Platonas atskleidė intelektualųjį pasaulį. Tas pasaulis yra ne anapus tikrovės, ne danguje ar kur nors kitur, jis yra tikrovės pasaulis; antai ir Leukipo filosofijoje idealybė yra ne metafiziška, o glaudžiai susijusi su tikrove. Tačiau pasaulyje esamybė yra tik tai, kas yra visuotina savaime ir

sau. Idėjų esmė – tai požiūris, kad tikra yra ne tai, kas egzistuoja jusliškai, o tikra yra tik savyje apibrėžta visuotinybė – intelektualusis tiesos pasaulis, kuris yra žinojimo vertas, yra tai, kas amžina, kas dieviška savaime ir sau. Skirtybės yra ne esančios, o tik trumpalaikės. Platono absoliutumas, kaip tai, kas savyje viena ir tapatu sau, yra konkretus savyje; tatai yra tam tikras judėjimas, grįžimas į save patį ir amžinas buvimas pas save. Idėjų meilė yra tai, ką Platonas vadina entuziazmu.

Šitoje filosofijos apibrėžtyje, apskritai paėmus, jau matyti tai, kas yra tos Platono idėjos, apie kurias tiek daug kalbama. Idėja yra ne kas kita, o visuotinybė, kuri suprantama ne kaip formali visuotinybė, kurioje daiktai tik dalyvauja arba, mūsų žodžiais, kuri yra tik daiktų savybės, – šita visuotinybė suprantama kaip pati esamybė savaime ir sau, kaip esmė, kaip tas vienintelis dalykas, kuris yra ir kuris yra tiesa. Nesusipratimai, kylantys aptariant Platono idėjas, būna dvejopi. *Pirmasis nesusipratimas* idėjas susieja su mąstymu, kuris yra formalus, ir realybe laiko vien tai, kas jusliškai suvokiama. Pasak šios sampratos, nėra jokios kitos būties, tik juslinė arba jusliškai įsivaizduojama. Taigi kai Platonas apie visuotinybę kalba kaip apie esmę, tai ši samprata perša mintį, kad α) visuotinybė mums pasirodo tik kaip savybė arba kad β) Platonas šitą visuotinybę aiškina kaip substancijas, kaip jos pačios esmes, – tada tikru dalyku laikomi šešėliai (tai, kas jusliška). Taigi šita visuotinybė nėra α) nei savybė, β) nei mintis, kuri yra tik mumyse, tik mūsų prote, o yra γ) esamybė, už mūsų esanti substancija. Ir kai po to Platonas pasako, kad jusliniai daiktai panašūs į tai, kas egzistuoja savaime ir sau, arba kad idėjos yra pavyzdžiai, atvaizdai, tai tada idėjos suvokiamos kaip tam tikri daiktai, kurie yra kitame prote, už pasaulio esančiame prote, kuris yra toli nuo mūsų, kaip tam tikri vaizdai, tokie kaip menininko provaizdis, pagal kurį jis formuoja tam tikrą medžiagą ir joje tą provaizdį įspaudžia; tokiu atveju idėjos atsiejamos nuo šitos

juslinės objektinės tikrovės, kuri laikoma tiesa, bei nuo pavienės sąmonės tikrovės. Tokios idėjos nėra tiesiog daiktai, kurie yra kitur, nors mes jų nematome, tačiau jos yra įsivaizduojamos, yra vaizdai; tai, ko pamatiniai vaizdiniai jos yra, jų subjektas, išeina už sąmonės ribų, jis pats yra tik įsivaizduojamas kaip sąmonės kìta.

Antrasis nesusipratimas, kuris taip pat dažnas Platono idėjų traktavime, yra tas, kad idėjos neiškeliamos už mūsų sąmonės, jos laikomos mūsų proto idealais, tiesa, šie idealai būtini mūsų protui, tačiau jų sukurti dalykai nėra realūs; arba jie yra tai, kas nepasiekiama. Pirmuoju atveju anapusybė įsivaizduojama kaip esanti už pasaulio, o antruoju atveju mūsų protas vertinamas kaip tokia realybės anapusybė. O jeigu tos idėjos ir suvokiamos taip, kad jos yra realybės formos ar įžvalgos mumyse, tatai irgi bus klaidinga samprata, nes tada toms idėjoms priskiriama estetinė prigimtis; taigi jos apibrėžiamos kaip intelektualios įžvalgos, kurios pasiekiamos netarpiškai ir priklauso arba laimingam genijui, arba yra fantazijos kūriniai žmogaus, esančio ekstazės ir susižavėjimo būsenoje. Tačiau ne tokia yra Platono idėjų prasmė ir tiesa. Jos nėra netarpiškai sąmonėje, jos yra pažinime. Jos yra įžvalga (Anschauung), arba jos yra netarpiškos tik tuo požiūriu, kad jos, kaip rezultatas, yra paprastumą pasiekęs pažinimas arba, kitaip tariant, netarpiška įžvalga yra tik jos paprastumo momentas. Todėl netarpiškai jų *neturime,* pažinimas jas sukuria dvasioje. Entuziazmas jas išryškina protingai suformuotu pavidalu. Tačiau kartu jos yra realios; jos yra, ir tik jos yra būtis.

Todėl Platonas mokslą, pažinimą to, kas iš tikrųjų yra, pirmiausia skiria nuo nuomonės. Vienas žmogus tiktai mano, o kitas pažįsta. „Jo mąstymą (διάνοιαν) pavadintume pažinimu (γνώμην), nes jis pažįsta, o ano, pirmojo, – nuomone (δόξα), nes jis tik mano. <...> Taigi laikysime tikru dalyku, kad nesvarbu, kuriuo atžvilgiu ką nors nagrinėtume, tai, kas tikrai yra, tikrai galima pažinti, o to, ko visai nėra, visai ne-

galima pažinti. <...> O jeigu yra tokių dalykų, kurie tai yra, tai nėra, argi jie nebus viduryje tarp grynos būties (τό ον) ir to, kas visai neegzistuoja? <...> Kadangi pažinimas (γνῶσις) nukreiptas į tai, kas yra, o nežinojimas – į tai, ko nėra, vadinasi, to, kas nukreipta į tarpinius dalykus, turime ieškoti tarp žinojimo (επιστήμη) ir nežinojimo, jei tik kas nors panašaus yra. <...> Taigi nuomonės nesusijusios nei su būtimi, nei su nebūtimi. <...> Tada nuomonė yra kažkas tarpiška tarp žinojimo ir nežinojimo."[28] Jusliniai, nuomonės objektai, atskirybė tik dalyvauja grožyje, gėryje, teisingume, visuotinybėje; bet atskirybė yra ir bjauri, bloga, neteisinga ir t. t. Tai, kas dvilypa, yra ir pusė. Atskirybė yra ne tik didelė arba maža, lengva arba sunki, ji nėra tik viena iš šitų priešybių, o yra ir vienokia, ir kitokia. Toks būties ir nebūties mišinys yra atskirybė, nuomonės objektas; jame priešybės nevirsta visuotinybe. Tatai jau būtų spekuliatyvioji pažinimo idėja. O nuomonės – tai mūsų įprastos sąmonės vaizdiniai.

b. Koks yra *pažinimo kaip visuotinybės santykis su atskira sąmone?* Prieš pradėdami nagrinėti pažinimo turinį, jo objektą (tai, kas yra savaime), dar turime aptarti subjektyvų pažinimo būdą (tai, kaip, pasak Platono, pažinimas arba žinojimas kaip toks egzistuoja, t. y. kaip jis yra sąmonėje), ir po to aptarti būdą, kuriuo turinys egzistuoja arba pasirodo vaizdinyje kaip siela, aptarti, kaip visuotinis pažinimas pasirodo kaip atskiras, kaip vaizdinys. Šiuo atveju mes irgi susiduriame su įsivaizdavimo ir sąvokos mišiniu.

α. Šaltinis, kuris mus įgalina suvokti dieviškumą, yra tas pats, kaip ir Sokrato pateiktasis. Pati žmogaus dvasia yra šitas šaltinis, joje pačioje glūdi tai, kas yra esminga. Kad dvasia pažintų dieviškumą, ji turi jį įsisąmoninti iš savęs. Toliau Platonas sako, kad šitas pažinimas įgyjamas ne mokymusi kaip tokiu – jo pagrindas imanentiškas žmogaus dvasiai, jo sielai; taigi tai, ką žmogus šitaip pažįsta, jis išplėtoja pats iš savęs. Toks požiūris buvo būdingas jau Sokratui. Samprota-

vimą apie šį būdą sokratikai išreiškė klausimu, ar galima išmokyti dorybės, o Protagoras, sofistai tai formulavo kaip klausimą, ar pojūtis yra tiesa. Tatai glaudžiai susiję su mokslo turinio klausimu, su mokslo ir nuomonės perskyra. Tai, kas mums atrodo mokymasis, iš tikrųjų yra ne kas kita, o *prisiminimas*. Tai tas dalykas, prie kurio Platonas nuolatos sugrįžta; daugiausiai šį klausimą jis nagrinėja savo „Menone". Jame apie mokymąsi jis teigia, kad iš tikrųjų nieko negalima išmokti ir kad mokymasis veikiau yra tik tam tikras prisiminimas to, ką mes jau turime, žinome; tokį prisiminimą sužadina, yra prisiminimo priežastis sumišimas, kuris apima sąmonę.[29]

Šitam klausimui Platonas suteikia ir tam tikrą spekuliatyvią reikšmę – jį domina pažinimo esmė, o ne empirinis pažinimo įgijimo pobūdis. Jo įsivaizdavimu, mokymasis yra svetimų dalykų įėmimas į mąstančiąją sąmonę, ir tai yra tam tikras mechaniškas tuščios erdvės sujungimas su daiktais ir užpildymas tais daiktais, kurie tai erdvei svetimi ir indiferentūs. Toks išoriškas papildymo santykis, kai siela yra tik *tabula rasa* (kaip kad gyvų organizmų augimas yra dalelių prisijungimas), yra negyvas, nesiderina su prigimtimi dvasios, kuri yra subjektyvumas, vienybė, kuri yra bei išlieka pati savimi. Tuo tarpu Platonas vaizduoja tikrąją sąmonės prigimtį, traktuodamas ją kaip dvasią, kuri pati savaime yra tai, kas jai tampa objektu arba kuo ji tampa pati sau. Tatai yra tikrosios visuotinybės jos judėjime sąvoka; visuotinybė, rūšis yra jos pačios tapsmas joje pačioje. Ji privalo tapti sau tuo, kuo ji yra pati savaime; tai, kuo ji taps, ji jau yra iš anksto; ji yra savo judėjimo pradžia, judėjimo, kuriame ji neišeina už savo ribų. Dvasia yra absoliučioji rūšis, jai nėra nieko, kuo ji nebūtų pati savaime; jos judėjimas yra tik nuolatinis grįžimas į save pačią. Vadinasi, mokymasis ir yra šitas judėjimas, kai ne kažkas svetima patenka į dvasią, o pačios dvasios esmė tampa dvasiai arba, kitaip tariant, ji įsisąmonina savo esmę. (Tai, kas dar nesimokė, yra siela, sąmonė, įsivaizduojamos kaip gamtinė

būtis.) Dvasią mokslui žadina būtent šita regimybė, pačios dvasios sutrikimas, kad jos esmė jai yra kita, savęs pačios negatyvumas – toks dvasios reiškimosi būdas, kuris prieštarauja jos esmei; juk ji yra įsitikinusi, jai būdingas vidinis tikrumas, kad ji yra visa realybė. Dvasia, įveikdama šitą buvimo kitokia regimybę, suvokia tai, kas objektiška, t. y. netarpiškai įsisąmonina pati save ir taip prieina prie mokslo. Žinoma, daiktų vaizdiniai ateina iš išorės, nes daiktai yra atskiri, laikiški, trumpalaikiai, tačiau visuotinybė, mintys ateina ne iš išorės. Tiesos šaknis glūdi pačioje dvasioje, tiesa priklauso nuo dvasios prigimties. Tokiai tiesai negalioja jokie autoritetai.

Viena savo reikšme „prisiminimas" yra netinkamas žodis, netinkamas todėl, kad jis reiškia atkūrimą tam tikro vaizdinio, kurį mes kažkada jau turėjome. Tačiau prisiminimas turi dar ir kitą reikšmę, kurią perteikia šio žodžio etimologija*; tatai yra gilioji šio žodžio reikšmė, nurodanti suvidujinimą, ėjimą į save. Remiantis šia reikšme, galima sakyti, kad visuotinybės pažinimas yra ne kas kita, o prisiminimas, tam tikras nuėjimas į save, kad tai, kas iš pradžių reiškiasi išoriniu būdu ir apibrėžiama kaip daugeriopa, gilindamiesi į save, mes padarome vidiniu dalyku, bendrybe, ir taip įsisąmoniname, kas yra mumyse. Tačiau negalima neigti, kad Platono filosofijoje prisiminimas dažnai suprantamas ir pirmąja, empirine prasme.

Šitą teisingą supratimą, kad sąmonė pati savaime yra tokia, Platonas iš dalies dėsto remdamasis vaizdiniais ir mitais. Kaip minėta, mokymąsi jis vadina tam tikru prisiminimu. Siekdamas tai pagrįsti, „Menone" jis vaizduoja vergą, kuris neturi jokio išsilavinimo. Sokratas jį klausinėja ir leidžia jam atsakinėti taip, kaip jis mano, nieko jo nemokydamas ir neteigdamas jam jokių tiesų; taip jis pagaliau įgalina vergą suformuluoti geometrinę kvadrato skersmens ir kraštinės santykio teoremą. Vergas tik iššaukia mokslą iš savęs paties, to-

* Plg. vok. *Erinnerung* (prisiminimas) ir *inner* (vidinis). *Vert.*

dėl atrodo, kad jis tik prisimena kažką, ką jau žinojo, bet buvo užmiršęs. Vadindamas prisiminimu tokį mokslo iškilimą iš sąmonės, Platonas kartu pasako, kad šitas žinojimas kartą jau iš tikrųjų buvo toje sąmonėje, t. y. kad atskira sąmonė žinojimo turinį turi ne tik savaime, savo esmės požiūriu, bet ir kaip atskira, ne visuotinė sąmonė, jį jau turėjo.[30] Tačiau šitas atskirumo momentas priskiriamas tik prie vaizdinio, šis žmogus yra juslinė visuotinybė; juk prisiminimas šiuo atveju siejamas su „šituo" kaip jusliniu, o ne kaip visuotiniu „šituo". Toks prisiminimas priskiriamas prie vaizdinio, jis nėra mintis. Todėl mokslo iškilimo esmė šiuo atveju sumaišyta su atskirybe, su vaizdiniu. Pažinimas pasirodo kaip siela, kaip savaime esanti esybė, kaip vienis, nors siela tėra dvasios momentas. Šiuo atveju Platonas pereina prie mitologinio dėstymo ir jį toliau plėtoja, pereina prie vaizdinio, kurio turinys jau neturi grynos visuotinybės reikšmės, o yra susijęs su atskirybe.

Taigi aną dvasios būtį savaime Platonas įsivaizduoja kaip tam tikrą ankstesnę būtį laike; esą tiesa jau turėjo mums būti kitu laiku. Tačiau būtina pastebėti, kad tai jis pateikia ne kaip tam tikrą filosofinį mokymą, o kaip tam tikrą padavimą, mitą, kurį Sokratui papasakoję žyniai ir žynės, išmanantys dieviškuosius dalykus. Panašiai pasakojęs ir Pindaras bei kiti dieviškieji vyrai. *Pasak šitų padavimų*, „žmogaus siela esanti nemirtinga ir nors ji liaujasi buvus, ir tai vadinama mirtimi, bet paskui vėl gimsta (πάλιν γίγνεσθαι), tačiau ji niekada nežūva. Ir jeigu siela yra nemirtinga, jeigu ji nuolatos vis gimsta" (sielų persikūnijimas) „ir matė viską, kas yra ir čia, ir Hade" (pasąmonės srityje), „ji prisimena vien tai, ką ji jau žino, ką ji prieš tai yra regėjusi".[31] Tai aliuzija į egiptietiškus vaizdinius. Žmonės vadovaujasi jusliniu apibrėžtumu ir tokius teiginius suvokia kaip Platono teiginius. Tačiau pats Platonas tokių dalykų neteigė. Tatai apskritai nėra filosofija ir tikrai nėra jo filosofija; su tuo mes dar labiau susidursime, kai kalbėsime apie Dievą.

β. „Faidre" šitas mitas puikiai toliau išplėtojamas; jame taip pat pateikiama įprasta prisiminimo reikšmė, kad žmogaus dvasia praeityje matė tai, kas jo sąmonei išsiskleidžia kaip tiesa, kaip esamybė savaime ir sau. Platonui užvis labiausiai rūpi parodyti, kad dvasia, siela, mąstymas egzistuoja savaime ir sau ir kad šita dvasios apibrėžtis įgyja formą, glūdi teiginyje, jog mokslo neišmokstama, jog jis yra tik prisiminimas to, kas jau yra dvasioje, sieloje kaip tokioje. Kad siela yra mąstanti ir kad mąstymas pats sau yra laisvas – šita mintis senovės filosofų, ypač Platono, vaizdiniuose tiesiogiai susijusi su tuo, ką mes vadiname *sielos nemirtingumu.* „Faidre" Platonas apie tai kalba, kad parodytų, „kad meilė yra dievų siunčiama ne mylinčiojo ir mylimojo naudai, <...> kad, priešingai, šitoks šėlas dievų yra skiriamas didžiausiai laimei". Tatai yra tam tikras entuziazmas, kuris čia pasirodo kaip galingas, viską įveikiantis veržimasis į idėją; šitas entuziazmas kyla ne iš įžvalgos, ne iš pojūčio ar jausmo, o iš sąmonės, iš idealybės žinojimo. „Taigi visų pirma reikia teisingai suvokti prigimtį dieviškosios ir žmogiškosios sielos, apžvelgus jos būsenas bei veikimus. O įrodymo pradžia tokia." – „Kiekviena siela nemirtinga. Juk tai, kas amžinai juda, yra nemirtinga. O judėjimas to, kuris suteikia judesį kam kitam ir kito yra judinamas, nutrūksta, taigi nutrūksta ir gyvastis. Vien tai, kas judina pats save, kadangi nenuslopsta, niekuomet nepaliauja judėti ir būti visa ko likusio, kas tiktai juda, judėjimo šaltiniu bei pradu. O pradas yra neatsiradęs. Iš prado neišvengiamai atsiranda visa, kas tiktai atsiranda, o jis pats neatsiranda iš nieko; mat jei pradas iš ko nors atsirastų, jis nebūtų pradas, bet kadangi atsiradimo neturi, tai, aišku, jis ir nesunaikinamas. O jei pradas pražūtų, niekuomet neįstengtų atsirasti iš ko nors, kaip ir kas nors kita iš jo, – mat visa kas privalo kilti iš prado. Taigi judėjimo pradas yra tai, kas pats save judina."[32] Taigi iš pradžių Platonas išskleidžia paprastą sielos kaip tokio prado, kuris pats save judina, sąvoką; kaip savijudė, siela yra dva-

sios momentas. Tikrasis dvasios savaime ir sau gyvenimas yra paties *Aš* absoliutumo ir laisvės sąmonė. Tai, kas nemirtinga, negali priklausyti nuo kitų.

Kai kalbama apie sielos nemirtingumą, dažnai ir paprastai įsivaizduojama, kad siela yra tarsi kažkoks fizinis daiktas, turintis visokiausių savybių, jis gali keistis, o savybės yra nuo jo nepriklausomos. Viena iš savybių yra mąstymas, jis irgi yra kaip daiktas, kuris gali nustoti buvęs, gali išnykti. Taip šitas dalykas atrodo vaizduotei. Tuo tarpu Platonas sielos nemirtingumą susieja su tuo, kad siela yra mąstanti, taigi mąstymas nėra sielos savybė. Antai mes manome, kad siela gali būti, gali išlikti ir neturėdama fantazijos, mąstymo ir t. t., kad sielos amžinumą galima suprasti taip, kaip suprantamas tam tikro daikto amžinumas, kai jis įsivaizduojamas kaip kažkas esama. Platonui, priešingai, sielos nemirtingumo apibrėžtis labai svarbi, kadangi mąstymą jis laiko ne sielos savybe, o jos substancija, taigi siela yra pats mąstymas. Lygiai taip ir kūnas: jis yra sunkus, ir tai yra jo substancija; sunkis nėra kokybė, kūnas yra todėl, kad jis yra sunkus. Jei pašalinamas sunkis, kūnas nustoja egzistuoti; jei pašalinamas mąstymas, siela nustoja egzistuoti. Tad mąstymas yra visuotinybės veikla, tačiau visuotinybė nėra abstrakcija, ji yra savęs atgręžimas į save, savęs sulyginimas su savimi. Tokie yra visi vaizdiniai. Kadangi mąstymas yra tokia visuotinybė, kuri save reflektuoja savyje, kuri savyje yra pas save pačią, tai mąstymas yra šitas jo tapatumas sau, taigi yra tai, kas nekintama, kas išlieka. Kitimas reiškia tai, kad viēna tampa kìta, o ne tai, kad kitame esama pas save patį. Tuo tarpu siela yra savęs išlaikymas kitame; pavyzdžiui, kontempliuodama siela susiduria su kìta, su išorine medžiaga ir kartu yra savyje. Taigi sielos nemirtingumas Platonui yra svarbus ne tuo požiūriu, kuriuo jis iškyla mūsų religiniuose vaizdiniuose. Nemirtingumą Platonas susieja su mąstymo prigimtimi, su jo vidine laisve, su apibrėžtimi, kuri yra visos Platono filosofijos žavesio pagrindas, su ta antjusline sri-

timi, sąmone, kurią jis pagrindė. Taigi svarbiausia, kad siela yra nemirtinga.

„Apie jos nemirtingumą pakaks, – tęsia Platonas, – o apie jos pavidalą pasakytina štai kas: [apibrėžti], kokia [siela] yra, pareikalautų visais atžvilgiais dieviško ir ištęsto pasakojimo, o [parodyti], į ką ji panaši, pakanka ir žmogiško, glaustesnio – būtent šitaip mes ir kalbėsime." Toliau pasakojamas tam tikras mitas (alegorija), tačiau mintis plėtojama kiek sujauktai ir nenuosekliai. „Sielą prilyginkime sparnuotos dvikinkės ir vadeliotojo jungtinei galiai..." Šitoks vaizdas mums nieko nesako. „Dievų ir žirgai" [instinktai], „ir vadeliotojai yra taurūs ir kilę iš tauriųjų, o likusių [sielų] jie yra mišrūnai. Pirma, kinkinį valdo mūsų [sielos] valdovas; antra, vienas jo žirgas yra puikus, taurus ir gimęs iš tokių pat žirgų, kitas žirgas – šio priešybė, kilęs iš priešingų protėvių, tad neišvengiama, kad vadelioti yra sunkus ir nuobodus darbas. Pabandykime apsakyti ir tai, kaip atsirado mirtingos ir nemirtingos būtybės pavadinimas. Kiekviena siela rūpinasi (ἐπιμελεῖται) viskuo, kas besielis, o ji sukiojasi po visą dangų, kiekvienąsyk įgaudama kitokius pavidalus (rūšis, εἶδος). Būdama tobula ir sparnuota, siela skrajoja aukštybėse (μετεωροπορεῖ, turi kilnias mintis) ir tvarko (διοικεῖ) visą pasaulį, o numetusi sparnus ji blaškosi tol, kol atsitrenkia į ką nors kieta (στερεοῦ), ir tuomet ten įsikuria, gavusi žemišką kūną, kuris josios galios dėka atrodo judantis savaime. Viskas drauge – sielos ir kūno junginys – pavadinta gyva būtybe (ζῷον, gyvūnu) ir įgijo „mirtingojo" pavadinimą."[33] Taigi viena siela yra siela kaip mąstymas, kaip būtis savaime ir sau, o kita – tai sielos junginys su tam tikra materija. Šitas mąstymo virtimas kūniškumu yra labai sunkus ir senovės žmonėms jį suprasti buvo per sunku; daugiau apie tai rasime Aristotelio filosofijoje. Tuo, kas pasakyta, būtų galima paaiškinti Platono filosofo vaizdinį, – kad siela sau jau egzistavo prieš šitą gyvenimą, po to nupuolė į materiją, susijungė su ja, todėl susiteršė, kad jos paskirtis vėl atsiskirti nuo mate-

rijos. Sąryšis, kad dvasiškumas save realizuoja pats iš savęs, save įkūnija, – šitas sąryšis senovės filosofų nebuvo atskleistas visu gilumu. Jie apsiribojo dviem abstrakcijomis – siela ir materija, ir jų ryšį jie apibūdino tik kaip sielos nuopuolį.

Platonas tęsia: „O „nemirtinguoju" [vadinama] nesiremiant jokiu svarstymu (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου), bet mes, neregėję ir mąstymu pakankamai nesuvokę Dievo, vaizduojamės (πλάττομεν) kažin kokią nemirtingą būtybę, turinčią ir sielą, ir kūną, be to, šie visiems laikams neatskiriamai suaugę (τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα)",[34] taigi siela ir kūnas, kurie savaime ir sau visuomet yra viena, čia yra susijungę ne išorišku būdu. (Ir siela, ir kūnas yra abstrakcija, tačiau gyvybė yra jųdviejų vienybė, ir tokiu būdu nusakomas Dievas kaip vaizdinio esybė; Dievo prigimtis yra ši: kad siela ir kūnas būtų neišskirti ir sudarytų vienį; tačiau tatai yra protas, kurio forma – siela – ir turinys neišskirti kaip vienis glūdi juose pačiuose.) Tai didis Dievo apibrėžimas, didi idėja, kuri, beje, yra ne kas kita, o naujųjų laikų apibrėžimas, fiksuojantis objektyvumo ir subjektyvumo tapatumą, idealybės ir realybės, sielos ir kūno neatskiriamumą. O mirtinga, ribota Platonas teisingai apibrėžia kaip tokį dalyką, kurio egzistavimas, realybė nėra absoliučiai adekvatūs idėjai, tiksliau tariant – subjektyvumui.

Toliau Platonas dėsto, koks yra dieviškosios esybės gyvenimas, aprašo reginį, atsiveriantį priešais sielą. „O mes panagrinėsime sparnų netekties priežastį – kodėl jie sielai nukrenta; matyt, priežastis šiuo atveju tokia: sparnui iš prigimties būdingas gebėjimas kelti aukštyn tai, kas sunku, – ten, kur gyvena dievų giminė, o iš visko, kas tik su kūnu susieta, būtent siela turi didžiausią dalį to, kas dieviška, mat dieviška yra gražu, išmintinga, gera ir taip toliau, tad kaip tik tuo išmaitinami bei išauginami sielos sparnai, o nuo visko, kas priešinga, nuo to, kas netikę ir bloga, [siela] nyksta ir žūva. Dzeusas, didis vadas danguje, sparnuotu vežimu važiuoja pirmasis, viską sutvarkydamas ir viskuo pasirūpindamas, o paskui jį seka

dievų ir daimonų kareivija, išrikiuota vienuolika būrių. Tik vienintelė Hestija nepalieka dievų buveinės, o likusieji dievai, visi pagrindiniai, įeinantys į dvylikos skaičių, vadovauja kiekvienam jų patikėtai rikiuotei. Danguje esama daug palaimingų reginių bei kelių, kuriais keliauja laimingoji dievų giminė, ir kiekviena iš jų atlieka savąjį [darbą]. <...> Nemirtingomis vadinamos sielos, kai tik pasiekia viršūnę, išeina išorėn ir sustoja ant dangaus keteros, rymo, o dangaus skliautas neša jas ratu, ir [sielos] stebi tai, kas esti už dangaus ribų. <...> Toje vietoje tvyro bespalvė, be bruožų, neapčiuopiama esybė, iš tiesų būvanti, regima tik protui – sielos vairininkui; būtent į ją ir krypsta teisingoji pažinimo rūšis. Dievo mintys yra maitinamos proto ir grynojo pažinimo, kaip ir mintys kiekvienos sielos, kuri tik baudžiasi priimti deramą [maistą], pamačiusi – nors ir trumpam – [uždangės] esybę, pamilsta ją, maitindamasi tiesos regėjimu ir patirdama palaimą, kol dangaus skliautas [sielą] atneša ratu į tą pačią vietą; šio apsisukimo metu ji stebi [gyvąjį] teisingumą, stebi pažinimą, bet ne tą, kuriam savybingas atsiradimas ir kuris yra skirtingas skirtinguose dalykuose – tai mes vadiname dabar esančių dalykų [pažinimu], – tačiau tikrąjį, rymantį tikroje būtyje pažinimą." Tatai Platonas pasakoja lyg kokį atsitikimą. „Pasimėgavusi regėjimu visa ko, kas tik yra tikroji būtis, siela vėl nusileidžia į vidinę dangaus sritį ir sugrįžta namo, o jai sugrįžus vadeliotojas pastato žirgus prie ėdžių, duoda jiems ambrozijos ir pagirdo nektaru. Taigi šitoks yra dievų gyvenimas, o iš likusių sielų tosios, kuri Dievu sekė geriausiai ir tapo į jį panaši, vadeliotojo galva pakyla į uždangę ir skrieja dangaus skliautu aplinkui, tačiau ramybės jai neduoda žirgai, todėl stebėti [uždangės] esybę ji sunkiai pajėgia. <...> Mat [tiesą] žmogus privalo suvokti pagal vadinamąją „idėją", kuri, kildama iš daugelio juslinių potyrių, svarstymo yra sutelkiama į vieną daiktą, o tai ir yra prisiminimas to, ką mūsų siela kadaise regėjo – kai lydėjo Dievą ir, iš aukštybių stebėdama tai, ką dabar mes vadiname būtimi, pati pakildavo iki tikrosios būties. <...> Pa-

gal tai, kas čia, prisiminti tai, kas [buvo] ten, nelengvas darbas kiekvienai sielai, nes vienos jų anuomet tik trumpą laiką regėjo tenykščius [vaizdus], gi kitos, nupuolusios čionai ir veikiamos svetimų įtakų, palinko netiesion ir savo nelaimei pamiršo visa, ką šventa buvo anksčiau regėjusios. <...> Čionykštėse panašybėse visiškai nėra nei teisingumo, nei nuosaikumo, nei ko nors kito, kas būtų sielai vertinga, atšvaito, tačiau, prisiartindami prie šių atvaizdų, kai kurie – nors ir nedaugelis – vis dėlto silpnais [savo juslių] įrankiais vargais negalais įžvelgia atvaizduotųjų rūšį."[35] Taigi sielai atsiskleidžia dievų gyvenimas, kai ji, stebėdama atskirus gražius daiktus, prisimena grožį apskritai, visuotinumą. O tai reiškia, kad sieloje, kaip tokioje esamybėje savaime ir sau, slypi grožio, gėrio, teisingumo kaip esamybės savaime ir sau, kaip visuotinybės savaime ir sau idėja. Tatai yra Platono įsivaizdavimo pagrindas, bendrasis pamatas.

Čia matyti, kokia prasme Platonas kalba apie mokslą kaip tam tikrą prisiminimą. Jis aiškiai sako, kad apie tai kalbama tik palyginimais bei analogijomis, ir visiškai neklausia, kaip kad vėliau klausdavo teologai, ar siela egzistavo iki savo gimimo, juoba jis neklausia, kur ji egzistavo. Platono veikalai neduoda jokio pagrindo teigti, kad jis tuo tikėjo ir taip manė. Jo veikaluose apie tai išvis nekalbama, juose nėra tokio požiūrio, kurį dėsto teologai; juose nekalbama apie tobulą žmogaus būklę ir jo nuopuolį, kuris žmogui leistų šį gyvenimą traktuoti kaip įkalinimą; Platonas gerai suvokia, kad jo dėstymas yra tiesiog alegoriniai vaizdiniai. Mintis, kurią jis išsako kaip tiesą, yra ši: žmogaus paties savęs įsisąmonimas jo prote yra dieviškoji esmė ir dieviškasis gyvenimas, žmogus grynąja mintimi tai įžvelgia bei pažįsta, ir šis pažinimas pats ir yra šita dangiškoji buveinė ir dieviškasis judėjimas.

Apibrėžčiau savąja – sielos – forma pažinimas pasirodo, kai kalbama apie sielos nemirtingumą. „Faidone" Platonas toliau plėtoja sielos nemirtingumo vaizdinius. „Faidre" Pla-

tonas samprotauja aiškiai skirdamas mitą ir tiesą, tačiau šitas skirtumas ne toks akivaizdus „Faidone“, garsiajame jo dialoge, kuriame Platono Sokratas kalba apie sielos nemirtingumą. Tai, kad Platonas tokį tyrinėjimą susiejo su Sokrato mirties istorija, visais laikais atrodė nuostabus ir pasigėrėtinas dalykas. Kas gali būti derama labiau, negu išsakyti įsitikinimą, kad esama nemirtingumo, lūpomis žmogaus, kuris tuoj tuoj persiskirs su gyvenimu; tokia situacija tik pastiprina šitą įsitikinimą, o šis įsitikinimas savo ruožtu pastiprina aną pasiryžimą. Kartu būtina pastebėti, jog toks sugretinimas dera ir ta prasme, kad tik mirštančiajam iš tikrųjų tinka užsiimti savimi, užuot užsiėmus visuotinybe, užsiimti esant tikram savimi pačiu kaip „šitu“, užuot užsiėmus tiesa. Todėl čia, mažiau negu kur kitur, vaizdinys nėra atskirtas nuo sąvokos, tačiau šiuo atveju vaizdinys jokiu būdu nenupuola į tokį primityvų grubumą, kuris sielą įsivaizduoja kaip daiktą ir apie ją, kaip apie daiktą, klausia, kiek laiko ji egzistuoja. Matome, kad Sokratas kaip tik šia prasme kalba apie sielą ir kūną: „Filosofas siekia kiek įmanoma išvaduoti savo sielą iš bendrystės su kūnu... Na, o geriausiai ji turbūt tada protauja, kai niekas iš šių dalykų jai netrukdo: nei klausa, nei rega, joks skausmas, joks malonumas, bet kai ji labiausiai pasilieka pati su savimi, pasako kūnui „sudie“ ir kiek įmanoma vengdama su juo bendrauti bei liestis, veržiasi prie esybės. ... Žodžiu, tikrai turime pakankamą įrodymą, kad, jei ketiname ką nors tyrai pažinti, privalome kratytis kūno ir pačia siela regėti pačius dalykus. Tada pagaliau, kaip atrodo, turėsime tai, ko geidžiame ir ką sakomės mylį – pažinimą.“[36]

Jau ši perskyra rodo, kad sielos esmė suprantama ne kaip daiktinė būtis, o kaip visuotinybė. Tatai dar geriau atsiskleidžia toliau, kai Platonas įrodinėja nemirtingumą. Pagrindinė mintis čia yra mūsų jau aptartas teiginys, kad siela egzistavo jau iki šio gyvenimo, nes mokymasis yra tik prisiminimas;[37] iš to plaukia, kad siela jau pati savaime yra tai, kuo

ji tampa sau. Šiuo atveju nereikėtų prisiminti nevykusio įgimtų idėjų vaizdinio; toks pasakymas taria esant gamtinę idėjų būtį, tarsi mintys iš dalies būtų fiksuotos, iš dalies turėtų gamtinę egzistenciją, kuri savęs nebūtų sukūrusi dvasios judėjimu. Tačiau svarbiausia, kad Platonas nemirtingumą susieja su paprastumu ir pastovumu. Platono Sokratas tai išdėsto klausimų forma: „Taigi mes dabar štai ko savęs turėtume paklausti: kokiems dalykams būdinga patirti tokį dalyką kaip irimas ir dėl kokių dalykų tenka bijoti, kad šito nepatirtų, o kokiems tai nėra būdinga? O paskui pasižiūrėti, katros rūšies daiktas yra siela, ir atitinkamai bijoti arba nebijoti dėl mūsų sielos likimo? <...> sudėtam ir sudėtiniam daiktui iš prigimties būdinga patirti tokį dalyką – skilti į dalis tuo pat būdu, kokiu buvo sudėtas. O jei kas nėra sudėta, tai jam <...> vieninteliam nepriklauso to patirti. <...> Vadinasi, panašu, jog kas visuomet yra tapatu ir vienoda, tikriausiai bus nesudėtiniai daiktai, o kas kaskart būna įvairiai ir niekada nėra tapatu, sudėtiniai? <...> Ši būtis, kurios buvimą mes aiškiname savo klausimais ir atsakymais, ar ji visada yra ta pati ir vienoda, ar kaskart skirtinga? Pats „lygu“, pats „gražu“, visa tai, kas yra – esybė, – nejau leidžia kokį nors pokytį, kad ir koks jis būtų? Gal vis dėlto kiekvienas šių daiktų, kurie yra, pats savaime yra vienalytis, visada vienodas ir tapatus ir niekada jokiu būdu ir jokiu atžvilgiu neleidžia jokio pasikeitimo? <...> O ką manai apie visus šiuos gražius žmones, žirgus, apsiaustus ir visus kitus dalykus, kad ir kiek jų būtų? <...> Ar jie tapatūs, ar visiška anų priešybė: nei patys sau, nei vieni kitiems, gali sakyti, niekados niekaip nėra tapatūs? <...> Juos gali paliesti, pamatyti, pajusti visomis kitomis juslėmis, tiesa? O tų, kurie yra tapatūs, niekaip neužčiuopsi kaip tik svarstančiu protu, kadangi jie yra neregimi. <...> Iš viso, ką čia sakėme, ar neplaukia mums išvada, kad į tai, kas dieviška, nemirtinga, mąstoma, neturi skirtingų pavidalų, neirsta, amžinai vienoda ir tapatu sau pačiam, labiausiai panaši siela...“[38]

Čia vėl paaiškėja, kad paprastumą Platonas supranta ne kaip tam tikro daikto paprastumą, ne kaip, pavyzdžiui, cheminės medžiagos ir t. t. paprastumą, ne kaip kažką, ko daugiau nebegalima įsivaizduoti turint skirtybių; tada tai būtų tik tuščias abstraktus tapatumas arba tam tikras abstraktus visuotinumas, paprastumas kaip tam tikra būtis.

Tačiau pati visuotinybė juk turi tam tikros būties formą. Tai minėtame dialoge išdėsto Sokrato pašnekovas: „Tas pats, man regis, būtų ir jei kas nors taip aiškintų apie lyrą ir jos stygas: suderintoje lyroje dermė esanti kažkoks neregimas, bekūnis, nepaprastai gražus ir dieviškas dalykas, o pati lyra su savo stygomis – tai kūnai, turintys kūno pavidalą, sudėti, žemiški ir mariõs padermės." <...> „Bet jei siela laikoma tam tikra derme, aišku, kad mūsų kūnui be saiko išsiklibinus arba dėl ligų ir kitokių piktybių įsitempus, siela neišvengiamai čia pat turi žūti, nors ir yra pats dieviškiausias dalykas, lygiai kaip ir visos kitos dermės, esančios garsuose ir visuose amatininkų gaminiuose. O bet kokio kūno liekanos būtinai išlieka ilgą laiką, kol jų kas nors nesudegins arba pačios jos nesutrūnys."[39] Platonas Sokrato lūpomis atsako, kad siela nėra tokio pobūdžio dermė; juk tokia juslinė dermė būna sudėta anksčiau negu atsiranda įtempti kūno pradai, iš kurių ji turėjo būti sudėta. Juslinei dermei būdingi įvairūs laipsniai, o sielos dermė neturi jokių kiekybinių skirtumų.[40] Iš to aiškėja, kad Platonas sielos esmę visiškai susieja su visuotinybe ir nemano, kad jos tiesa ir būtis yra juslinėje atskirybėje; sielos nemirtingumo jis negalėjo suprasti taip, kaip jį suprantame mes: tarsi siela būtų kažkoks atskiras daiktas. Mes ir toliau susiduriame su mitu apie sielos buvimą po mirties kitoje nuostabioje ir puikioje žemėje, – jau matėme, koks yra tas dangus.

γ. Platono požiūris į *sielos auklėjimą ir formavimą* glaudžiai susijęs su anksčiau išdėstytais dalykais. Tačiau Platono idealizmas nesuprastinas kaip subjektyvusis idealizmas, kaip tas blogas idealizmas, su kuriuo mes susiduriame naujaisiais

laikais, – pasak jo, žmógus apskritai nieko neišmoksta, žmogus neapibrėžiamas iš šalies, o visi vaizdiniai sukuriami iš subjekto. Dažnai sakoma, kad idealizmas reiškia tai, jog individas visus savo vaizdinius, net pačius netarpiškiausius, susikuria pats, taigi viską ištraukia iš savęs. Tačiau tai neistorinis, visiškai klaidingas įsivaizdavimas; jeigu idealizmą apibrėšime pagal šitą grubų vaizdinį, tai iš tikrųjų tarp filosofų nerasime nė vieno idealisto. Platono idealizmui visiškai svetima tokia idealizmo forma.

Kalbėdamas apie mokymąsi, Platonas suponuoja, kad tai, kas tikrai visuotina, idėja, gėris, grožis, jau iš anksto glūdi pačioje dvasioje ir vėliau iš jos išsiskleidžia. Savo „Valstybėje" (VII knygoje), nagrinėdamas anksčiau minėtus dalykus, jis svarsto, kaip įgyjamas išsiauklėjimas ir žinojimas. Jis sako: „Mes turime štai kaip galvoti: išprusimas (παιδείας) yra visai ne tai, ką apie jį tvirtina kai kurie žmonės" (kalbama apie sofistus), „teigiantys, jog sielai esąs nebūdingas joks žinojimas, jog jie suteikią jį jai panašiai, kaip neregio akims suteiktų regėjimą", tarytum staiga atsivertų akys. Vaizdinys, kad žinojimas ateina visiškai iš šalies, naujaisiais laikais sutinkamas visiškai abstrakčių, primityvių patyrimo filosofų filosofijoje, jie teigia, kad viskas, ką žmogus žino apie dieviškus dalykus, ką jis laiko tiesa, į jį ateina iš auklėjimo ir įpročio, o siela, dvasia yra tik visiškai neapibrėžta galimybė. Kraštutinis požiūris šiuo atveju yra apreiškimas, kur viskas laikoma duota iš šalies. Protestantiškojoje religijoje nesama šito abstrakčia forma išreikšto primityvaus vaizdinio; joje esmine tikėjimo ypatybe laikomas dvasios liudijimas, tai, kad pavienė subjektyvi dvasia savaime ir sau turi, teigia ir formuoja savyje tą apibrėžtį, kuri ateina į ją kaip tai, kas išoriška ir tik jai duota. Taigi Platonas ginčija tokį vaizdinį. Jis sako (jo žodžiai susiję su papasakotuoju mitu apie kalinius oloje): „Tuo tarpu šis mūsų svarstymas rodo, kad kiekviena siela turi tam tikrą sugebėjimą, taip pat ir įrankį, padedantį žmogui mokytis. Bet kaip akies negalima pasukti nuo tam-

sos į šviesą kitaip, kaip tik pasukant visą kūną, taip visa siela reikia nusigręžti nuo išnykstančių dalykų", nusigręžti nuo to, kas atsitiktina, kas yra atsitiktinis vaizdinys arba pojūtis; „tada sielos sugebėjimas pažinti įstengs stebėti būtį ir tai, kas joje ryškiausia, – šitai mes ir vadiname gėriu. <...> Taigi auklėjimas yra menas nukreipti – kokiu būdu lengviausiai ir geriausiai galima nukreipti žmogų; tai anaiptol nereiškia, kad jam reikia suteikti sugebėjimą (ἐμποιῆσαι) matyti, – jis jį jau turi, bet neteisingai nukreiptą, todėl žiūri ne ten, kur reikia. Pastangos reikalingos, kad nukreiptume teisingai. <...> Kai kurios teigiamos sielos savybės, atrodo, labai panašios į tokias pačias kūno savybes; iš pradžių jų gali ir nebūti – jos išsiugdomos tik vėliau, lavinantis, ir tampa įpročiu", taigi lavinimu gali būti pastiprintos arba nuslopintos. „Bet sugebėjimas suprasti (τὸ φρονῆσαι), kaip matyti, yra kažkas labiau dieviška, jis niekuomet nepraranda savo galios, tik priklausomai nuo krypties būna čia naudingas ir patvarus, čia nenaudingas ir net žalingas."[41]

Toks, nuodugniau aptarus, yra santykis, kurį Platonas teigia esant tarp vidinių ir išorinių veiksnių, įgyjant žinojimą. Vaizdiniai, kad dvasia apibrėžia pati iš savęs, apibrėžia gėrį ir t. t., mums yra daug įprastesni; bet Platonui buvo lemta tokius vaizdinius pirmą kartą pagrįsti.

c. Toliau mes turime aptarti, kokios, Platono požiūriu, yra *pažinimo skirtybės, mokslo apskritai pobūdis.* Tiesa Platonas laiko vien tai, ką sukuria mintis. Pažinimo šaltiniai yra įvairiopi – tai jausmas, pojūtis, juslinė sąmonė. Pats pirmasis šaltinis yra juslinė sąmonė; tai yra tie pažinti dalykai, nuo kurių mes pradedame. Tai, kad jais pasiekiama tiesa, yra vaizdinys, kurį Platonas atmeta kaip sofistų mokymą; mes su tuo jau susidūrėme kalbėdami apie „Protagorą". Kalbant apie jausmą, lengvai iškyla visokių nesusipratimų. Viskas glūdi jausme, antai ir Platono grožio μανία. Tiesa čia pasirodo kaip jausmas, bet jausmas kaip toks yra tiktai forma. Jausmas savivalę padaro tiesos apibrėžtimi. Tikrasis turinys

nėra jausmo duodamas, nes jausmas palieka vietos bet kokiam turiniui. Jausme turi būti ir pats aukščiausias turinys, bet tai nėra tikroji tiesos rūšis. Jausmas yra visiškai subjektyvi sąmonė. Laikyti ką nors atmintyje, laikyti galvoje yra kažkas kita negu laikyti širdyje, jausmuose, t. y. turėti kažką savo vidiniame subjektyvume, šitame mano *Aš*. Kai turinys yra širdyje, mes sakome, kad jis yra tikrojoje vietoje, nes čia jis yra visiškai tapatus ypatingai mūsų individualybei. Tačiau čia slypi nesusipratimas, nes tam tikras turinys yra teisingas ne todėl, kad yra mūsų jausmuose. Platono mokymas kaip tik ir didis todėl, kad turinys užpildomas tik minties dėka, nes ji yra visuotinybė. Visuotinybė gali būti sukuriama ir suvokiama tik minties dėka, tik mąstymo veiklos dėka. Šitą visuotinį turinį Platonas apibrėžė kaip idėją.

Skirtingybes mūsų sąmonėje, mūsų žinojime Platonas apibrėžia dar tiksliau. „Valstybės" šeštosios knygos pabaigoje jis nurodo, koks yra skirtumas tarp to, kas jusliška, ir to, kas intelektualu. Platonas skiria dvi inteligibilumo, mąstymo, visuotinybės rūšis: mokslus, tokius kaip geometrija, ir tai yra mąstymas (διάνοια); tačiau grynasis mąstymas yra νόησις. Tai, kas jusliška, savo ruožtu irgi yra dvejopa. „Įsivaizduok liniją, padalytą į dvi nelygias dalis. Kiekvieną iš tų dalių, vaizduojančių regimąją ir protu suvokiamą sritis, vėl padalyk tokiu pat būdu, be to, regimąją sritį padalyk pagal didesnį ar mažesnį ryškumą. Tada į vieną iš gautų atkarpų pateks atvaizdai. Atvaizdais aš pirmiausia vadinu šešėlius, paskui atspindžius vandenyje ir kietų, lygių ir žvilgančių kūnų paviršiuje, žodžiu, visus panašius dalykus. <...> Į kitą atkarpą, panašią į pirmąją, sudėsi visus gyvus padarus, visų rūšių augalus ir pagamintus daiktus (καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος)", *totum fabricae genus*. Tai, kas inteligibilu, kas protu suvokiama, irgi pasižymi dvejopu turiniu. „Vienos protu suvokiamos srities dalies siela būna priversta ieškoti, remdamasi prielaidomis, naudodamasi atvaizdais iš anksčiau gautų atkarpų", iš to, kas jusliška, įvairiopa, „ir todėl

veržiasi ne į pradžią (ἀρχήν), o į užbaigimą. Tuo tarpu kitą dalį siela susiranda, eidama nuo prielaidos prie pradžios, kuri tokios prielaidos neturi. Šiuo atveju ji nesinaudoja atvaizdais, kaip pirmuoju atveju, bet eina į priekį (μέθοδον), padedama pačių idėjų (εἴδεσι). <...> Tie, kurie užsiima geometrija, skaičiavimu ir kitais panašiais dalykais, kiekvienu atveju taria, kad jie žino, kas yra lyginis ir nelyginis skaičius, žino figūras, tris kampų rūšis ir kitus panašius dalykus. Šitai jie laiko pradiniais teiginiais (ὑποθέσεις), kurių nereikia įrodinėti nei patiems sau, nei kitiems, nes visiems yra aišku. Remdamiesi šiais teiginiais, jie aiškina visa kita ir nuosekliai baigia įrodyti tai, ką norėjo. <...> Žinai ir tai, kad, kai jie naudojasi brėžiniais ir iš jų daro išvadas, jų mintis nukreipta (περὶ τούτων διανοούμενοι) ne į brėžinius", ne tik į brėžinius, „o į tas figūras, kurių atvaizdai yra brėžiniai (ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε): jie daro išvadas (λόγους) apie kvadratą patį savaime ir jo įstrižainę, o ne apie jų nubraižytąjį. Panašiai ir apie visus kitus dalykus." Turima reikalą su apibrėžtomis figūromis (taip tas dalykas atrodo), tačiau iš tikrųjų jos suprantamos ne kaip šitos apibrėžtos figūros; šitą apibrėžtą trikampį aš suprantu kaip trikampį apskritai, kaip visuotinį trikampį, taigi čia kalbama ne apie tai, kas juslinė. Toliau Sokratas kalbasi su Glaukonu taip: „Tą patį galima pasakyti ir apie lipdinius ar piešinius – jie gali mesti šešėlį, gali atsispindėti vandenyje, bet patys jie yra tik atvaizdas to, ką galima pamatyti vien protu (τῇ διανοίᾳ)", o ne juslėmis; tačiau jų objektas nėra grynoji samprotinė esmė. – „Teisybę sakai. – Tai pirmoji protu suvokiamos srities (νοητοῦ τὸ εἶδος) atmaina, apie kurią tada kalbėjau: siekdama jos, siela būna priversta naudotis prielaidomis ir neprieina pradžios, nes ji negali pakilti aukščiau už prielaidas", už hipotezes. „Ji naudojasi tik atvaizdais – daiktais, kurie priklauso žemesnei sričiai, ypač tais, kuriuose ji suranda ir vertina didesnį ryškumą. – Suprantu, tu kalbi apie tai, kas būna tiriama geometrija ir jai giminingais būdais. – Suprask ir tai,

kad antrąja protu suvokiamos srities (νοητοῦ) atmaina aš vadinu tai, ką mūsų protas (λόγος) pasiekia dialektinio sugebėjimo dėka. Savo prielaidas jis laiko ne kažkokiais pradais, o tik (τῷ ὄντι) prielaidomis – tam tikromis pakopomis ir atramos taškais (ἐπιβάσεις τε καὶ ορμάς), siekiant visa ko pradžios (τοῦ παντὸς ἀρχήν)", kuri yra savaime ir sau, „kuri jau neturi jokių prielaidų (ἀνυποθέτου). Pasiekęs ją (ἀψάμενος) ir laikydamasis visko, su kuo ji susijusi, jis pagaliau prieina galutinę išvadą (τελευτήν), nesinaudodamas jokiais juslėms prieinamais dalykais, o tik pačiomis idėjomis ir jų tarpusavio santykiais, ir jo išvados susijusios tik su idėjomis (τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευ τᾷ εἰς εἴδη)". Pažinti tokius dalykus – tai filosofijos interesas ir užsiėmimas; tatai tyrinėja grynoji mintis, kuri pati juda tik tokiose grynose mintyse (νόησις). – „Suprantu, nors ir ne visai aiškiai: man atrodo, tu kalbi apie sudėtingus dalykus. Tu nori įrodyti, kad dialektika (τοῦ διαλέγεσθαι) įgalina geriau (σαφέστερον) pažinti būtį ir tai, kas suvokiama protu, negu vadinamieji mokslai, kurie remiasi prielaidomis. Tiesa, tie, kurie tyrinėja protu suvokiamą sritį (τῇ διανοίᾳ), yra priversti tai daryti protu (νοῦς), o ne pojūčiais, bet kadangi jie tiria, remdamiesi savo prielaidomis, nepakildami iki pradų (ἀρχήν), tai, pagal tave, jie negali suvokti jos protu, nors protui ji visiškai prieinama (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά), jeigu suvoksi pradus (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Geometrams ir į juos panašiems būdingą sugebėjimą (ἕξιν) tu vadini, man rodos, nuovoka (διάνοιαν). Tačiau tai ne protas, nes nuovoka" (samprotavimas, reflektuojantis pažinimas) „užima tarpinę vietą tarp nuomonės (δόξα) ir proto (νοῦς). – Tu puikiai supratai. Dabar keturioms linijos atkarpoms priskirk keturias sielos būsenas: aukščiausioji pakopa (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ) yra mąstymas (νόησις), antroje vietoje (ἐπὶ τῷ δευτέρῳ) – nuovoka (διάνοια), trečioje vietoje – tikėjimas (πίστις)", tikra nuomonė apie gyvulius, augalus, nes kaip gyvi jie yra labiau homogeniški ir labiau tapatūs su mumis, „o paskutinė-

je – spėjimas (εἰκασία)", įsivaizdavimas arba vaizdinis žinojimas *(imaginatio, assimilatio);* „ir surikiuok jas pagal tai, kiek kuri iš jų susijusi su tiesa; kuo viena ar kita būsena artimesnė tiesai, tuo ji patikimesnė."[42]

Taigi pirmuoju žinojimo būdu Platonas laiko juslumą, antruoju būdu – refleksiją, nes ji mąstymą įmaišo į esamą juslinę sąmonę. Ir čia, pasak jo, yra ta vieta, kurioje pasirodo mokslas apskritai; šis pagrįstas mąstymu, bendrųjų principų apibrėžtimi, pagrindimu, hipotezėmis. Šitos hipotezės traktuojamos ne kaip kilusios iš pačių juslių, jos nėra pačios sau jusliškos, o, šiaip ar taip, priklauso mąstymui. Tačiau tai dar nėra tikrasis mokslas; tikrasis mokslas turi įžvelgti visuotinybę pačią sau, dvasinę visuotinybę. Juslinę sąmonę, pirmiausia juslinį įsivaizdavimą, nuomonę, netarpišką žinojimą Platonas apibūdina kaip δόξα. Viduryje tarp nuomonės ir mokslo savaime ir sau yra rezonuojantis pažinimas, sprendžiančioji refleksija, reflektuojantis pažinimas, kuris iš nuomonės objektų išveda visuotinius dėsnius, apibrėžtas rūšis. Tačiau aukščiausias žinojimas yra mąstymas savaime ir sau, kuris nukreiptas į pačius aukščiausius dalykus. Šitos skirtybės kaip tik ir yra Platono filosofijos pagrindas ir būtent joje buvo labai gerai įsisąmonintos.

Dabar nuo pažinimo apskritai turime pereiti prie jo konkretesnio *turinio.* (Idėja organizuojasi toliau savyje ir teigia save kaip ypatingą idėją; šita ypatingybė kaip tik ir yra moksliškumas, sistemiškumas.) Šis turinys Platono filosofijoje pradeda skilti į *tris dalis,* kurias mes skiriame kaip spekuliatyviąją filosofiją, gamtos filosofiją ir dvasios filosofiją. Spekuliatyvioji, arba loginė, filosofija senovėje buvo vadinama *dialektika.* Diogenas Laertijas ir kiti senieji filosofijos istorijų autoriai pabrėžia – nuo joniečių prasidėjo gamtos filosofija, nuo Sokrato – moralinė filosofija, o dialektikos pradininkas yra Platonas. Platono dialektika jau ne tokia, su kokia mes susidūrėme anksčiau, tai jau nebe sofistų dialektika, kuri užsiima vaizdinių jaukimu; Platono dialektika sklei-

džiasi grynųjų sąvokų srityje, ji yra logiškumo judėjimas. Antroji Platono filosofijos dalis yra tam tikra *gamtos filosofija,* ypač ta, kuri yra išdėstyta „Timajuje"; šiame veikale idėja apibūdinta konkrečiau. Trečioji dalis yra *dvasios filosofija;* vertinant dvasią teorinio aspekto požiūriu, apskritai paėmus, jau matyti, kaip Platonas skirsto pažinimo rūšis, todėl reikia tik išskirti praktinius dalykus, ypač jo tobulos *valstybės* pavaizdavimą. Vadovaudamiesi šiomis trimis perskyromis, toliau nagrinėsime Platono filosofiją.

Po šitų trumpų pastabų apie Platono dialektiką dar būtina nurodyti, kad visas Platono filosofijos turinys, išskaidytas į tris dalis, iš tikrųjų rišliai pateiktas „Valstybėje" bei „Timajuje"; šias knygas dar turėjo papildyti „Kritijas", tačiau jo mus pasiekė tik pradžia, kurioje vaizduojama ideali žmonijos arba Atėnų istorija. Visus tris veikalus Platonas pateikia kaip vieno pokalbio tęsinį. Prie šių kūrinių dar reikia pridėti „Parmenidą"; visa tai ir yra visa Platono filosofijos sistema.

1. Dialektika

Formalus filosofavimas dialektiką traktuoja kaip meną sujaukti vaizdinius arba taip pat ir sąvokas, parodyti juose glūdintį nieką, todėl jos rezultatas visada yra neigiamas. Su tokia dialektika dažnai susiduriame Platono filosofijoje, ir jo veikiau sokratiškuosiuose, moraliniuose dialoguose, ir daugelyje tų dialogų, kuriuose gvildenama sofistiškoji mokslo samprata. Tačiau tikrosios dialektikos sąvoka yra ta, kad ji atskleidžia būtiną grynųjų sąvokų judėjimą, tačiau tai nereiškia, kad taip ji tas sąvokas paverčia niekuo; ne, šiuo atveju rezultatas yra tas, kad ji yra pats šitas judėjimas (paprastai išreikštas rezultatas), kad ji yra tokių priešingų sąvokų visuotinybė, taigi vienybė. Nors Platono filosofijoje ir nerandame dialektikos tokios prigimties tobulo suvokimo, tačiau joje yra pati dialektika: joje šiuo būdu, t. y. grynosio-

mis sąvokomis, yra pažinta absoliučioji esmė ir pavaizduotas šitų sąvokų judėjimas.

Platono dialektikos nagrinėjimą apsunkina tai, kad joje visuotinybė išrutuliojama ir atskleidžiama iš vaizdinių. Tokia pradžia, kuri, atrodo, turėtų palengvinti pažinimą, iš tikrųjų jį tik apsunkina, nes mus įveda į sritį, kurioje galioja kiti dalykai negu prote, ir mes su ta sritimi turime skaitytis; o kai turime reikalą su grynosiomis sąvokomis ir judame jose, tos srities mums visai nereikia prisiminti. Tačiau kaip tik todėl sąvokos įgyja daugiau tiesos. Nes mums gali atrodyti, kad grynai loginis judėjimas yra pats sau, tam tikra ypatinga sritis, o greta jos yra ir kita sritis, kuri lygiai taip pat galioja. Tačiau Platono dialektikoje šios sritys neatidalytos, todėl spekuliatyvūs dalykai joje pasirodo visa savo tiesa, – kad kaip tik jie yra vienintelė tiesa, taigi juslinė nuomonė paverčiama mąstymu.

Jau anksčiau, kalbėdami apie Sokratą, pastebėjome, kad sokratiškojo lavinimo interesas iš dalies buvo šis: žmonės pirmiausia turi įsisąmoninti visuotinybę. Platono filosofijoje šitai jau laikytina išspręstu dalyku, reikia tik pasakyti, kad daugelis Platono dialogų skirta vien tam, kad sąmonėje įdiegtų tam tikrą visuotinį vaizdinį, kuris mums nebekelia jokių rūpesčių; tad Platono išsamumas dažnai pakyri.

Mūsų sąmonė iš pradžių susiduria su atskirybe, su netarpiška atskirybe, jusline realybe, taip pat ir sampročio apibrėžtys mums galioja kaip galutinis dalykas, kaip tiesa. Tai, kas išoriška, juslu, realu, mes laikome idealumo priešingybe. Tačiau kaip tik idealumas yra pats realiausias, vienintelis realus; tai, kad jis yra vienintelis realus dalykas, yra Platono požiūris: visuotinybė yra tai, kas idealu, tiesa yra visuotinybė, mintis yra apibrėžta palyginti su juslumu. Daugelio dialogų turiniu siekiama parodyti, kad tai, kas atskira, kas daugeriopa, nėra tikra; atskirybėje turime įžvelgti tiktai visuotinybę. Visuotinybė iš pradžių yra neapibrėžta, ji yra tiktai abstrakcija ir kaip tokia nėra konkreti savyje;

tačiau labai svarbu yra tolesnė visuotinybės savyje apibrėžtis. Šitą visuotinybę Platonas vadino idėja (εἶδος), šį žodį mes pirmiausia verčiame „rūšis“, „giminė“; beje, idėja yra ir rūšis, giminė, tačiau ji labiau suvokiama mintimi, egzistuoja minčiai. Todėl idėjos nereikia suprasti kaip to, kas transcendentalu, atoku; εἶδος vaizdinyje netampa substancija, nėra izoliuota, o yra rūšis, giminė. Idėją labiau įprasta vadinti visuotinybe. Grožis, tiesa, gėris patys sau yra rūšys. Tiesa, mūsų samprotis rūšį laiko tokiu dalyku, kuriame sutelkti skiriamieji išorinių daiktų požymiai, kuriame tie požymiai sujungti mūsų patogumui; rūšis – tai vienodų apibrėžčių, daugelio atskirybių santalka, kurią sukuria mūsų refleksija, taigi tada mes, šiaip ar taip, turime reikalą su visuotinybe visiškai išorine forma. Gyvūnas yra rūšis, jis yra gyvas; tai yra jo rūšis, o gyvybė yra jo substancialumas, tiesa, realumas; atėmus iš gyvūno gyvybę, jo nelieka.

Tokią visuotinybę Platonas siekė apibrėžti. Pirmiausia jis atskleidžia, kad tai, kas jusliška, netarpiška esamybė, daiktai, kurie mums reiškiasi, nėra tikri, nes jie keičiasi, juos apibrėžia ne jie patys, o kažkas kìta. Tai pagrindinis dalykas, kuriuo Platonas dažnai remiasi. Jusliška, ribota, atskira yra tai, kas egzistuoja tik santykyje su kita, kas yra tik reliatyvu; tatai nėra tìkra objektyviąja prasme, net jeigu mes apie tai ir turime susikūrę visiškai tikrų vaizdinių. Toks vaizdinys pats nėra tikras; jis yra ir jis pats, ir kìta, kuris (t. y. kìta) irgi galioja kaip esamybė; taigi tai yra prieštara, ir būtent neišspręsta prieštara; vaizdinys yra, ir jame turi galią kìta. Platono dialektika labiausiai nukreipta prieš tokią baigtinumo formą. Jau anksčiau minėjome, kad Platono dialektikos tikslas yra sujaukti ir sunaikinti baigtinius žmonių vaizdinius, kad jų sąmonėje užgimtų mokslo poreikis, mokslo kaip nukreiptumo į tai, kas yra. Daugelis Platono dialogų turi tokį tikslą, ir jie užsibaigia be kokio nors tvirtinančio turinio. Platonas labai dažnai nagrinėja šį turinį: kalbėdamas apie dorybę, apie mokslą, jis nurodo, jog tik viena dorybė, tik viẽna yra tiesa; taigi jis ben-

drąjį gėrį kildina iš ypatingų dorybių. Platono dialektika turi tikslą ir imasi kompromituoti tai, kas ypatinga, ir padaro tai tokiu būdu, kad parodo ypatingybės baigtinumą, joje slypintį neigimą, parodo, kad ji iš tikrųjų nėra tai, kas ji yra, o virsta savo priešybe, parodo, kad ypatingybė turi tam tikrą ribą, tam tikrą savęs neigimą, kuris jai yra esmingas. Kai tai parodoma ir sugriebiama, tai išnyksta, pasirodo, kad tai yra kažkas kita, ne tai, kuo tai buvo laikyta. Šita dialektika yra minties judėjimas; jai būtinai reikia išorinio suvokimo, reflektuojančios sąmonės, kad iš to galėtų gimti visuotinybė, – tai, kas nemirtinga, kas yra savaime ir sau, kas yra nekintama. Dialektika, naikinanti ypatingybę ir taip kurianti visuotinybę, dar nėra tikroji dialektika, ji dar neina tikruoju keliu; tokia dialektika dar sieja Platoną su sofistais, kurie labai gerai mokėjo sunaikinti bet kokią ypatingybę.

Tolesnė dialektikos paskirtis: visuotinybę, kuri randasi sujaukus ypatingybę, apibrėžti joje pačioje ir panaikinti joje prieštaras; šitas prieštaros panaikinimas yra teigiantis momentas. Taigi visuotinybė apibrėžiama kaip tai, kas savyje panaikina, kas savyje panaikino prieštaras ir priešybes kaip tai, kas konkretu, kas savyje konkretu. Dialektika šia aukštesniąja apibrėžtimi yra tikroji Platono dialektika. Šita dialektika yra spekuliatyvi, ji neužsibaigia negatyviu rezultatu, o atveda į vienybę priešybių, kurios pačios save sunaikina. Čia jau samprotis susiduria su dideliais sunkumais. Pačiam Platonui dar būdinga dialektika kaip samprotavimas; pati metodo forma dar nėra ištobulinta. Jo dialektika dažnai yra vien samprotaujanti, tokia, kuri išplaukia iš atskirų požiūrių; dažnai ji pasiekia tam tikrą neigiamą rezultatą, dažnai ji nepasiekia jokio rezultato. Antra vertus, pats Platonas yra prieš šitokią tik samprotaujančią dialektiką, bet neatrodo, kad jis čia nesusidurtų su sunkumais; jam sunkiai sekasi deramai išryškinti skirtybes.

O jeigu kalbėsime apie spekuliatyviąją Platono dialektiką, tai apie ją galima pasakyti, kad ji prasideda jo filosofijo-

je ir yra tai, kas jo veikaluose įdomiausia ir sunkiausia; tad nekeista, kad, studijuojant Platono raštus, ji paprastai lieka nepažinta. Antai Tennemannas tiesiog nesuprato šito svarbiausiojo Platono filosofijos elemento, ir tai, ką jis iš viso to pateikia, yra tik skurdžių ontologinių apibrėžčių rinkinys. Tai proto stoka – žiūrėti į Platono filosofiją kaip į tokį dalyką, iš kurio galima šį bei tą išpešti.

Kas yra tos pačios svarbiausios mintys? Kas yra grynosios mintys? Juk Platonas mintis skiria nuo διάνοια. Galima turėti minčių apie daug ką, jei apskritai turima minčių. Platonas turi galvoje ne tai. Tikroji spekuliatyvioji Platono didybė, tai, dėl ko jis yra ištisa filosofijos istorijos ir apskritai pasaulinės istorijos epocha, yra tikslesnis idėjos apibrėžimas; tai buvo įžvalga, kuri po kelių šimtmečių tapo svarbiausiuoju pasaulinės istorijos fermentavimosi ir naujo žmogaus dvasios pavidalo elementu.

Jeigu remsimės tuo, kas buvo išdėstyta anksčiau, tai ši tikslesnė idėjos apibrėžtis gali būti suprasta taip, kad Platonas α) absoliutą suvokė kaip Parmenido būtį, bet ir kaip tokią visuotinybę, kuri tapati niekui, Herakleito žodžiais, būtis ir niekas yra tas pat – tai virtimas viena; β) mintimis išreiškė pitagoriškąją trejybę (kuri buvo apibrėžta skaičiais) ir apskritai absoliutą suprato kaip būties ir nebūties, kaip vienio ir daugio vienybę. Ankstesnės filosofijos principai, kuriuos suvienijo Platonas, yra šie: α) būtis, bet ta būtis yra visuotinybė, gėris, tiesa, grožis, kurie yra apibrėžti kaip rūšis, tikslas, t. y. kaip valdantys atskirybę ir įvairovę, kaip jas persmelkiantys ir kuriantys; šita pati save kurianti veikla Platono dar nėra išrutuliota, ir jis dažnai įpuola į išorinį tikslingumą; β) apibrėžtumas, skirtumas, pitagoriškieji skaičiai; γ) Herakleito kitimas ir eleįietiškoji dialektika; pastaroji buvo išorinis subjekto veiksmas, atskleidžiantis prieštarą, o Herakleito dialektika yra objektyvi, atskleidžianti kitimą, daiktų virsmą juose pačiuose, t. y. idėjų, t. y. šiuo atveju jų kategorijų, taigi ne išorinį kitimą, o vidinį virsmą iš savęs ir savo

paties dėka; δ) Sokrato mąstymas, kurio Sokratui reikėjo tik moralinei refleksijai paties subjekto viduje, čia įgyja objektyvumą – idėja yra visuotinybė, mintis, ir ji yra. Ankstesniosios filosofijos išnyksta, ne todėl, kad būtų paneigtos, o kad Platonas jas įima į savo filosofiją.

Platonas yra įgudęs grynųjų minčių tyrinėtojas; o įžvelgti grynąsias mintis savaime ir sau – tai ir yra dialektika.[43]

Daugelis Platono dialogų yra būtent šitaip dialektiški. Tokios grynosios mintys yra: būtis ir nebūtis (τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν), vienis ir daugis, begalybė (neribota) ir ribota (tai, kas riboja). Tai objektai, kuriuos jis nagrinėja kaip esančius pačius sau, taigi tai yra grynai loginis, abstraktus tyrinėjimas, kuris, žinoma, yra labai didelis kontrastas įsivaizdavimui apie gražų, žavų ir patrauklų Platono filosofijos turinį. Toks tyrinėjimas jam yra apskritai pats aukščiausias dalykas filosofijoje.

Tokį tyrinėjimą Platonas visuomet apibūdina kaip tikrąjį filosofavimą ir tiesos pažinimą; tuo, jo įsitikinimu, filosofai ir skiriasi nuo sofistų. Sofistai nagrinėja tai, kas reiškiasi (jie tai įima į nuomonę), taipogi jie nagrinėja ir mintis, bet tai nėra grynosios mintys, nėra tai, kas yra savaime ir sau. Tai viena priežasčių, kodėl kai kurie žmonės nusivylę meta Platono filosofijos studijas. Širdžiai malonios dialogų įžangos žada skaitytojui, kad jis gėlėtais takais bus įvestas į filosofiją, į pačią aukščiausią – Platono – filosofiją. Tačiau šis įspūdis greitai išblėsta. Netrukus prasideda pats sunkiausias – tai pats aukščiausias dalykas filosofijoje – vienio ir daugio, būties ir nebūties tyrinėjimas. Skaitytojas to nesitikėjo ir tyliai traukiasi į šoną, stebėdamasis, kad pažinimo Platonas ieško tokiuose dalykuose. Platono dialogų studijoms reikia tam tikro nesuinteresuoto, ramaus nusiteikimo. Pradėjęs skaityti kurį nors dialogą, skaitytojas susiduria su puikiu įvadu, gražiais vaizdais, jį patraukia iškilios mintys, kurios ypač žavi jaunus žmones. Ir kai *visa tai* sužavi ir patraukia, tada prasideda iš tikrųjų dialektiniai ir spekuliatyvūs dalykai. Taip yra, pavyzdžiui, „Faidone", kurį Mendelssohnas sumoder-

nino ir pavertė metafizika, panašia į Wolffo metafiziką; dialogo pradžia ir pabaiga yra iškili ir graži, o viduryje leidžiamasi į metafiziką. Skaitytoją įkvėpė tie gražūs vaizdai, bet dabar jie pradingsta, ir jam tenka iškęsti skaudžius metafizikos dyglių ir spyglių dūrius. Todėl, kad perskaitytum Platono dialogus, būtinas įvairiopas nusiteikimas bei abejingumas skirtingų interesų atžvilgiu. Kas dialogus skaito vadovaudamasis spekuliatyviais interesais, tas juose praleidžia tas vietas, kurios laikomos gražiausiomis, o kas juose ieško iškilių vaizdų, pamokymų ir t. t., tas praleidžia tai, kas spekuliatyvu, nes tai laiko neįdomiu dalyku. Tokiems skaitytojams atsitinka taip, kaip jaunuoliui iš Evangelijos, kuris, šį tą gero padaręs, klausia Kristaus, ką jam daryti, kad taptų jo, Kristaus, sekėju; tačiau kai Viešpats jam atsakė: parduok savo turtą ir pinigus išdalink vargšams, jaunuolis nuliūdo ir pasišalino, nes to jis nesitikėjo. Daugelis taip galvoja ir apie filosofiją. Jų širdys kupinos tiesos, gėrio ir grožio, jie nori visa tai pažinti ir įžvelgti, jie nori žinoti, ką jiems daryti; jie išstudijavo Friesą ir dar Dievas žino ką, ir jų širdyse tiesiog kunkuliuoja geri ketinimai.

Dialektinis judėjimas kaip minčių judėjimas yra susijęs su visuotinybe. Tatai yra idėjos apibrėžtis; idėja yra visuotinybė, tačiau tokia visuotinybė, kuri pati save apibrėžia, kuri yra konkreti savyje. Visuotinybė randasi iš judėjimo šitose mintyse, kuriose savaime glūdi prieštara, priešybės. Idėja yra šitų priešybių vienybė, taigi ji yra apibrėžta idėja. Tai yra svarbiausias pažinimo aspektas. Sokratas tiesiog kalba apie gėrį, visuotinybę, apie konkrečias mintis savaime; jis jų neišrutulioja, neparodo, kaip jos atsiranda. Dialektiniu judėjimu ir redukcija į rezultatą būtų galima gauti apibrėžtą idėją. Platono filosofijos trūkumas yra tas, kad šitie du dalykai atsiskiria. Jis kalba apie teisingumą, gėrį, tiesą, bet neparodo, kaip jie atsiranda; jie pasirodo ne kaip rezultatas, o kaip netarpiškai priimama prielaida. Sąmonė yra tiesiogiai įsitikinusi, kad jie yra aukščiausias tikslas, bet toks jos api-

brėžtumas nėra atskleistas. Taigi daugelyje dialogų esama tiktai negatyviosios dialektikos, ir tai atitinka Sokrato pokalbius. Čia supainiojami individų tikslai, vaizdiniai, nuomonės, kad būtų sužadintas pažinimo poreikis. Bet tai mūsų netenkina, nes rezultatas yra viso labo mus apėmęs sutrikimas. Tokiame dialoge nagrinėjami konkretūs vaizdiniai, o ne grynos mintys. Tačiau kituose dialoguose vaizduojama grynųjų minčių dialektika; toks yra „Parmenidas". Dogminis Platono veikalas apie idėjas neišliko; sakytinės Platono kalbos irgi buvo sistemiškos. Tačiau apie šitą dalyką išliko dar ir kitų dialogų, kurie, kaip turintys reikalą su grynosiomis mintimis, priskiriami prie sunkiausiųjų Platono dialogų; tai – „Sofistas", „Filebas" ir ypač „Parmenidas". Šitą abstrakčiai spekuliatyvią idėją, išreikštą savo gryna sąvoka, randame pirmiausia „Sofiste", paskui „Filebe". „Parmenide" dar nesama priešybių sutelkimo į vienį ir šitos vienybės nusakymo. Kituose dialoguose irgi pasiekiamas veikiau tik šis negatyvus rezultatas. Dar kituose Platonas nusako ir šitą vienybę; tai „Filebas" ir „Sofistas".

„Sofiste" Platonas nagrinėja grynąsias sąvokas arba idėjas (εἴδη, rūšis; juk idėjos iš tikrųjų yra rūšys): judėjimo ir rimties, lygybės sau pačiam ir kitabūčio, būties ir nebūties. Prieštaraudamas Parmenidui, jis įrodo, kad nebūtis yra, kad paprasta, lygu sau dalyvauja kitabūtyje, vienybė – daugybėje. Apie sofistus jis sako, kad jie įstringa nebūtyje, jis nuneigia ir sofistus, nes jų pozicija – tai nebūtis, pojūtis, daugis. Taigi Platonas visuotinybę apibrėžia taip, kad, pasak jo, tai, kas tikra, yra vienybė, pavyzdžiui, vienio ir daugio, būties ir nebūties; bet kartu jis vengė arba siekė išvengti dviprasmybės, kuri atsiranda tada, kai kalbame apie būties ir nieko ir t. t. vienybę. Taip išsireikšdami, mes pirmiausia pabrėžiame vienybę, todėl prapuola skirtumas, tarsi mes nuo jo abstrahuotumės. Platonas mėgina išsaugoti ir vienybės skirtumą. „Sofistas" yra tolesnis būties ir nebūties išskleidimas: visi daiktai yra, jie turi οὐσία, taigi jiems lygiai taip tenka ir

οὐκ ὄν; kadangi daiktai yra skirtingi, vienas yra kito kìta, tai čia glūdi ir negatyvumo apibrėžtis. Taigi Platonas sako, kad esamybė dalyvauja būtyje, tačiau taip pat ir nebūtyje; tai, kas joje dalyvauja, turi ir viēna, ir kìta viename, bet šis irgi yra skirtingas nuo būties ir nebūties.

„Sofiste" Platonas pirmiausia išsamiau apibūdina idėjas kaip abstrakčias bendrybes: neverta sustoti prie to, kad jos yra tik tai; tai prieštarauja idėjos vienybei su savimi pačia. Taigi Platonas neigia ir tai, kas jusliška, ir pačias idėjas. Platonas čia pat aptaria du vaizdinius. 1. Vienas – tai tas, „kad tai, kas substancialu, yra tiktai kūniška" (vėliau tai buvo pavadinta materializmu), „ir niekas nėra realu, išskyrus tai, ką galima liesti rankomis, kaip kad akmenis ar ąžuolus". 2. „Eikime prie kitų, prie idėjų draugų. Jie įsivaizduoja, kad tai, kas substancialu, yra nekūniška, intelektualu, ir jie nuo šios srities atskiria kitimo (γένεσιν) sritį; kitimo, tapsmo (γένεσιν) sričiai priklauso tai, kas jusliška, o visuotinybė yra pati sau. Taip manantys idėjas įsivaizduoja kaip nejudamas ir priskiria joms aktyvumo ir pasyvumo apibrėžtis." Platonas nesutinka su tokiu požiūriu, teigdamas, „kad tikrajai esamybei (παντελῶς ὄντι) negali būti nepriskiriami judėjimas, gyvybė, siela ir mąstymas (φρόνησις), kad νοῦς negali būti niekur ir niekame, kas nejuda".[44] Taigi Platonas gerai suvokia, kad jis nuėjo toliau už Parmenidą, kuris sako, kad nebūties nėra ir kad minčiai nereikia leisti eiti šiuo keliu.[45]

Šita dialektika iš esmės kovoja su dviem dalykais. *Pirmas* dalykas, su kuriuo ji kovoja, yra bendroji dialektika, dialektika įprasta reikšme. Apie tokią dialektiką mes jau kalbėjome; jos pavyzdžių ypač gausu sofistų veikaluose, prie kurių (netikros) dialektikos Platonas dažnai sugrįžta. (Šitas skirtumas dar nepakankamai išryškintas.) Pasak Protagoro ir kitų sofistų, nieko nėra savaime ir sau; kartumas nėra objektyvus dalykas, tai, kas vienam kartu, kitam gali būti saldu; didumas, mažumas ir t. t. taip pat yra reliatyvūs, didelis daiktas kai kada būna mažas, mažas daiktas – didelis; tą

pat galima pasakyti ir apie „daugiau" arba „mažiau". Taigi nė viena apibrėžtis nėra tvirta. Platonas tai ginčija. Platonas apibrėžtu būdu atskiria grynai dialektinį pažinimą (požiūrį, kuris remiasi sąvoka, esme) ir įprastą priešybių įsivaizdavimo būdą. Tiesą sakant, priešybių vienybę įsivaizduoja apskritai kiekviena sąmonė, tačiau sąmonė, kuri nėra įsisąmoninusi protingumo, priešybes visuomet suvokia kaip atskirtas viena nuo kitos. Apie kiekvieną daiktą sakome, kad jis yra vienis, bet lygiai taip parodome jame esantį daugį – jo dalis ir savybes; bet, taip darydami, sakome, kad daiktas yra vienis visiškai kitu požiūriu, negu kad jis yra daugis, ir šitų minčių mes nesujungiame. Taip vaizdiniai ir kalba šokinėja nuo vieno prie kito. Tas šokinėjimas šen bei ten, kai jis yra įsisąmonintas, kaip tik ir yra tuščia dialektika, kuri nesuvienija priešybių ir nepasiekia vienybės.

Platonas apie tai sako: „Jeigu kam nors smagu, tarsi jis būtų radęs kokią sunkenybę, savo mintis (τοὺς λόγους) atitraukti nuo vienos apibrėžties ir nusviesti prie kitos, tai reikia pasakyti, kad jis iš tikrųjų nepadarė nieko vertinga", toks žmogus klysta, nes, atskleidęs trūkumą, neigimą viename, jis eina prie kito. „Mat tai nėra nei puiku, nei sunku." Tokia dialektika, kuri pašalina vieną apibrėžtį konstatuodama kitą, yra neteisinga dialektika. „Sunku ir teisinga parodyti, kad tai, kas yra kita (ἕτερον), yra tas pat, ir kad tai, kas yra tas pat (ταὐτὸν ὄν), yra kita, ir kad taip yra vienu ir tuo pačiu požiūriu; lygiai taip pat, dėl to, kad jiems būdinga viena (t. y. tam pačiam būti kita, o tam, kas yra kita, būti tuo pačiu), jiems būdinga ir kita apibrėžtis (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ πεπονθέναι πότερον). Tuo tarpu parodyti, kad tas pat kažkokiu būdu (ἁμῇ γέ πῃ) yra kita, o kita – *taip pat ir* tas pat, kad didelis yra *taip pat ir* mažas" (pavyzdžiui, Protagoro kauliukas), „o panašus – *taip pat ir* nepanašus, ir jausti pasitenkinimą, kad šitaip mintyse (pagrindimu) nuolat galima sukurti priešingybę – tai nėra tikroji įžvalga (ἔλεγχος), tai užsiėmimas tų, kurie dar tik pradeda domėtis esme; toks

žmogus yra mąstymo naujokas. Mėginti atskirti viską nuo visko yra primityvus neišlavintos, nefilosofiškos sąmonės užsiėmimas. Leisti viskam iškrikti – reiškia leisti išnykti visoms mintims, nes mintis yra rūšių suvienijimas."[46] Taigi Platonas aiškiai pasisako prieš tokią dialektiką, kuri neigia ką nors kokiu nors atžvilgiu ir t. t.

Matome, kad turinio atžvilgiu Platonas išreiškia tai, kas buvo pavadinta indiferentiškumu skirtume, kai nurodomas absoliučių priešingybių, tokių kaip vienis ir daugis, būtis ir nebūtis, skirtumas ir jų vienybė; šitam spekuliatyviam pažinimui jis priešina paprastą, ir pozityvų, ir negatyvų, mąstymą – tokį, kuris nesujungia šitų minčių, jis leidžia atskirai galioti vienai, bet *taip pat* ir kitai, arba negatyviai suvokia vienybę, bet tai yra paviršutiniška, irstanti vienybė, kai abu momentai atsiskiria skirtingu požiūriu.

Antras dalykas, kurį atmeta Platonas, yra elėjiečių dialektika ir jų teiginys, kuris savaip yra ir sofistų teiginys; pasak jo, yra tik būtis, o nebūties visai nėra. Šitam teiginiui sofistai suteikia tokią reikšmę, kurią nurodo Platonas: kadangi to, kas negatyvu, visai nėra, o yra tik esamybė, tai nėra nieko klaidinga; viskas yra, o ko nėra, to mes nežinome, nejaučiame; visa esamybė yra tikra. Iš to išplaukia sofistiška išvada: tai, ką mes jaučiame, įsivaizduojame, tikslai, kuriuos sau keliame, – visa tai yra teigiamas turinys; viskas, kas mums egzistuoja, yra tiesa, ir nėra nieko, kas būtų netiesa. Platonas prikiša sofistams, kad jie panaikina skirtumą tarp tiesos ir netiesos, sakydami, kad nieko nėra klaidinga; taigi sofistams viskas yra teisinga. (Platonas siekia parodyti, kad nebūtis yra esminė esamybės apibrėžtis; pasak jo, viskas, ir bendrybė, ir atskirybė, *yra* įvairiu būdu ir *nėra* įvairiu būdu.) Aukščiausias išsilavinimas (tokiu atveju nelieka nieko kita, tik nevienodų sąmonės pakopų skirtumas) duoda tai, ką žada duoti sofistai; jie moko, kad viskas, ką individas laiko savo tikslu, ką jis pagal savo įsitikinimą ir savo nuomonę padaro savo tikslu, yra tikra ir teisinga. Todėl negalima sakyti: tai netei-

singa, nedora, tai nusikaltimas; juk tada reikštų, kad maksima, veiksmas yra klaidingi. Negalima sakyti: šita nuomonė yra klaidinga; juk, pasak sofistų, anuo teiginiu pasakoma tai, kad kiekvienas tikslas, kiekvienas interesas, kadangi jis yra mano tikslas, mano interesas, yra teigiamas, taigi tikras ir teisingas. Šitas teiginys pats savaime atrodo visiškai abstraktus ir nekaltas; tačiau kas tokiose abstrakcijose slypi, paaiškėja tik tada, kai jos pasirodo konkrečiu pavidalu. Anot šio nekalto teiginio, nesama jokios nedorybės, jokio nusikaltimo ir t. t. Platono dialektika iš esmės skiriasi nuo tokio pobūdžio dialektikos.

Toliau nagrinėdami Platono dialektiką turime pastebėti, kad joje idėja, bendrybė savaime ir sau, gėris, tiesa, grožis turi būti traktuojami kaip dalykai patys sau. Mitas, kurį aš jau pasakojau, veda į tai, kad nagrinėti reikia ne tam tikrą gerą poelgį, ne tam tikrą gražų žmogų, ne subjektą, kurio predikatais yra tokios apibrėžtys, o kaip patys sau esantys turi būti nagrinėjami tie dalykai, kurie tuose vaizdiniuose ar įžvalgose čia pasirodo kaip predikatai, ir būtent tai yra tiesa savaime ir sau. Tatai glaudžiai susiję su tuo dialektikos pobūdžiu, kurį mes aptarėme. Apie tam tikrą poelgį, kuris suvokiamas kaip empirinis vaizdinys, galima pasakyti, kad jis teisingas, bet, antra vertus, tame poelgyje galima įžvelgti ir priešingų apibrėžčių. Tačiau gėris, tiesa patys sau turi būti traktuojami be tokio individualumo, be tokio empirinio konkretumo; vien jie yra tai, kas yra. Siela, kuri, pasigrožėjusi dieviškais reginiais, nupuolė į materiją, džiaugiasi gražiu, teisingu objektu; bet tikrasis objektas yra dorybė, teisingumas, gražumas savaime ir sau – ir tik tai yra tiesa. Bendrybė pati sau – tai ir yra tai, ką tiksliau apibrėžia Platono dialektika. Ši bendrybė įgyja įvairias formas, bet jos pačios dar yra labai bendros ir abstrakčios. Aukščiausia Platono dialektikos forma yra būties ir nebūties tapatumas; tiesa yra esamybė, bet šita esamybė nebūna be neigimo. Platonas parodo, kad nebūtis *yra* ir kad tai, kas pàprasta, lygu sau, da-

lyvauja kitabūtyje, vienybė dalyvauja daugybėje. Šita būties ir nebūties vienybė buvo būdinga ir sofistų vaizdiniams, tačiau Platonas vien tuo neapsiriboja. Tolesniuose tyrinėjimuose Platonas prieina prie tokio rezultato: nebūtis, tiksliau apibrėžiant, yra kitabūčio prigimtis (tai yra vienybė, tapatumas sau, bet taip pat ir skirtumas); kad bendrumai, γένη, kuriuos jis vadina ir ἰδέαι, yra sumišai sudėti (tai yra būties ir nebūties vienybė, bet kartu ir nevienybė) ir kad būtis ir kìta persmelkia viską ir vienas kitą (διεληλυθότα); kad kìta dalyvauja (μετασχόν) būtyje, glūdi joje,[47] bet dėl šito glūdėjimo jis nėra tapatus tam, kame jis glūdi, o yra skirtingas nuo to – ir kaip būties kìta neišvengiamai yra nebūtis. Kadangi būtis glūdi tame kìta (θατέρου), tai ji nėra tapati kitoms rūšims ir nesutampa nė su viena iš jų; todėl ji begalinėje daugybėje pati nėra begalinė daugybė (nėra tai, kas padalinta). Taigi Platonas sako, kad tai, kas yra kìta, yra tai, kas negatyvu apskritai, – tai yra tas pat, tapatu sau; kìta yra tai, kas netapatu, ir šitas tas pat lygiai taip yra kìta, ir yra tuo pačiu požiūriu. Tai nėra skirtingos pusės, kurios lieka supriešintos, jos yra šita vienybė tuo pačiu požiūriu, ir tuo požiūriu, kad teigiamas vienas jų aspektas, jos yra tapačios būtent tuo požiūriu. Tatai yra pagrindinė savitos Platono dialektikos apibrėžtis.

Nuo minties, kad dieviškumo, amžinybės, grožio idėja yra tai, kas esti savaime ir sau, – nuo šios minties prasideda sąmonės kilimas į dvasios pasaulį bei sąmonę, kad visuotinybė yra tikra, kad ji yra tiesa. Vaizduotei gali pakakti grožio, gėrio vaizdinio, bet mąstymas, mąstantis pažinimas klausia, kokia yra amžinybės, dieviškumo apibrėžtis. Šita apibrėžtis iš esmės yra tik laisva apibrėžtis, tokia, kuri visuotinumo nė kiek neapriboja, kitaip tariant, tai yra toks apribojimas (nes kiekvienas apibrėžimas yra apribojimas), kuris visuotinybę palieka laisvą pačią sau jos begalybėje. Laisvė yra tik grįžimas į save; tai, kas išsiskaido, yra *negyva*; todėl veikli, gyvybinga, konkreti visuotinybė yra tai, kas save ski-

ria savyje ir kartu lieka laisva. Šitas apibrėžtumas reiškia, kad viēna kitame, daugybėje, skirtybėse yra tapatu sau. Tame, kas vadinama Platono filosofija, tai yra tiesa ir iš esmės vienintelė tiesa, svarbi pažinimui; kas to nežino, tas nežino paties svarbiausio dalyko. Platonas tai išreiškia šiais žodžiais: tai, kas yra kita, yra tas pat, yra tapatu sau, o tas kìta, kuris nėra tapatus sau, tas kita irgi yra tas pat, o tai, kas lygu sau, irgi yra kìta, ir taip yra tuo pačiu atžvilgiu. Šita vienybė nėra tokia, kokia, pavyzdžiui, nusakoma teiginiu, kad aš arba Sokratas yra vienis. Kiekvienas yra vienis, bet lygiai taip jis yra tam tikras daugis, turi daug kūno narių, organų, bruožų ir t. t.; jis yra vienis, bet taip pat ir daugis. Taigi apie Sokratą sakoma ir viena, ir kita, – ir tai, kad jis yra vienis, savyje lygus pats sau, ir tai, kad jis yra kìta, daugis, savyje nelygus sau. Būtent toks yra požiūris, išraiška, kurie sutinkami pačioje įprasčiausioje sąmonėje. Dažniausiai taip manoma. Sokratas esąs vienis, o kitu požiūriu – ir daugis; taigi šiuo atveju tos dvi mintys atsiskiria. Tuo tarpu spekuliatyvus mąstymas reiškia tai, kad mintys suvienijamos, ir toks jų suvienijimas čia yra svarbiausias dalykas. Šitas skirtybių: būties ir nebūties, vienio ir daugio, ir t. t. – suvienijimas, kuris nėra vien tik perėjimas nuo vieno prie kito, – tai ir yra giliausias Platono filosofijos turinys ir jos tikroji didybė. Tačiau ne visuose savo dialoguose Platonas pasiekia tokį apibrėžtumą; labiausiai tokia, aukštoji dialektikos prasmė atskleista „Filebe“ ir „Parmenide“ (beje, Tennemannas apie tai visiškai nekalba). Tai ezoteriškasis Platono filosofijos elementas, kuris skiriasi nuo kito, egzoteriškojo; bet apskritai tai netikusi perskyra. Toks skirstymas gali sukelti įspūdį, tarsi būtų dvi Platono filosofijos: viena – skirta pasauliui, žmonėms, o kita, vidinė, tik išrinktiesiems. Ezoteriški dalykai yra spekuliatyvūs, šie būna surašyti popieriuje ir išspausdinti, tačiau jie visvien lieka paslaptimi tiems, kurie nenori savęs varginti. Tatai nėra paslaptis, tačiau tie dalykai yra slėpiningi. Šiai sričiai priklauso abu minėti dialogai.

„Filebe" Platonas nagrinėja malonumo prigimtį.[48] Jis pradeda nuo juslinio malonumo, kurį apibrėžia kaip beribį.[49] Refleksijai beribis yra tas dalykas, kuris yra svarbiausias ir aukščiausias; bet beribis yra ir tai, kas apskritai savaime neapibrėžta. Beribis gali būti apibrėžtas įvairiopai, bet tai, kas apibrėžta, čia yra atskira, taigi tam tikra ypatingybė. Malonumą mes įsivaizduojame kaip tokį dalyką, kuris yra atskiras, juslinis, bet jis yra neapibrėžtas tuo požiūriu, kad yra grynai elementarus kaip kad ugnis, vanduo, taigi nėra pats save apibrėžiantis. Tik idėja yra tai, kas pats save apibrėžia, yra tapatumas sau. Malonumui, kaip tam, kas neapibrėžta, Platonas priešina tai, kas riboja, ribą. „Filebe" pirmiausia ir nagrinėjama šita beribio ir baigtinio priešprieša, to, kas neribota, ir to, kas riboja (πέρας, ἄπειρον).[50] Jei tuos dalykus pabandysime įsivaizduoti, tai jau negalvosime, kad pažindami prigimtį to, kas yra beribis, neapibrėžtas, mes kartu sprendžiame, kas yra malonumas; pastarasis pasirodo kaip atskiras, juslinis, ribotas, tuo tarpu pirmasis priklauso metafizikos sričiai. Tačiau šitos grynosios mintys yra tokia substancialybė, su kurios pagalba sprendžiama apie visa – tiek apie tai, kas konkretu, tiek apie tai, kas abstraktu. Kai Platonas malonumą supriešina su išmintimi, tatai yra to, kas ribota, ir to, kas beribis, priešprieša. Atrodytų, kad πέρας, riba, yra blogesnis dalykas negu ἄπειρον. Senovės filosofai kaip tik taip juos ir apibrėždavo. Tačiau Platonas mano priešingai; jis įrodinėja, kad tiesa yra πέρας. Neapribota yra dar abstraktu, todėl aukščiau yra tai, kas apribota, nes tai yra tas dalykas, kuris pats save apibrėžia, taigi yra apribojantis veiksnys. Malonumas yra neapribota (ἀπέραντον), tai, kas neapibrėžia savęs; tiktai νοῦς yra veiklus apibrėžimas. Beribis yra tai, kas neapibrėžta, taigi tai, kas gali būti daugiau arba mažiau, gali būti labiau arba nelabai, gali būti šalčiau, šilčiau, sausiau, drėgniau ir t. t.[51] Tuo tarpu tai, kas ribota, yra riba, proporcija, saikas[52] – ir tai yra imanentiška laisva apibrėžtis, su kuria ir kurioje pasilieka laisvė, kurioje laisvė

sau suteikia egzistenciją. Išmintis, kaip πέρας, yra tikroji priežastis, iš kurios kyla visa, kas pranašiausia; šitas saiką ir tikslą suponuojantis veiksnys yra tikslas savaime ir sau, ir jis yra tai, kas apibrėžia tikslą.

Šituos dalykus Platonas nagrinėja toliau (beribis yra tai, kas savaime virsta ribota, kam reikalinga materija, kad save realizuotų; arba, kitaip sakant, kai tai, kas ribota, save teigia, tai yra tam tikra skirtybė, yra tam tikras kìta negu tai, kas apribota; beribis yra beformis, o laisva forma kaip veikla yra tai, kas ribota): iš jųdviejų vienybės atsiranda, pavyzdžiui, sveikata, šiluma, šaltis, sausumas, drėgmė, lygiai taip ir muzikos dermė, kurią sukuria aukšti ir žemi garsai, greitas ir lėtas tempas, apskritai iš tokios priešybių vienybės kyla viskas, kas gražu ir tobula.[53] Taigi sveikata, grožis ir t. t. yra tai, kas sukurta, nes tai atsiranda iš priešybių, taigi pasirodo kaip tam tikras jų mišinys. Vietoj termino "individualybė" senieji mąstytojai dažnai vartojo tokius terminus kaip „mišinys", „dalyvavimas" ir t. t. Mums tai jau yra neapibrėžti ir netikslūs pasakymai. Taigi sveikata, laimė, grožis ir t. t. čia pasirodo kaip dalykas, atsirandantis jungiantis tokioms priešybėms. Tačiau Platonas sako, kad tai, kas šitaip sukurta, turi savo prielaidą, kurios dėka ir sukuriamas trečias dalykas, – tai priežastis; pastaroji yra puikesnis dalykas negu tai, kas atsiranda jos veikimo kaip tokio dėka. Taigi mes turime keturias apibrėžtis: pirmoji apibrėžtis yra tai, kas neapribota, neapibrėžta; antroji – tai, kas apribota, saikas, apibrėžtis, riba, prie jų priskiriama ir išmintis; trečioji apibrėžtis yra jų abiejų mišinys, tai, kas iš to atsiranda; ketvirtoji apibrėžtis yra priežastis;[54] pastaroji savaime yra ir skirtybių vienybė, subjektyvumas, galia, jėga, kuri valdo priešybes, tai, kas valioja iškęsti savyje priešybes. Tai, kas savyje gali iškęsti priešingumą, yra galingiausia, stipriausia, dvasiškiausia; dvasia gali pakelti patį didžiausią susipriešinimą, o visa, kas kūniška, šiuo atžvilgiu yra silpna, nes iškart sunyksta, kai tik tame pačiame atsiranda kita. Taigi šita priežastis

yra νοῦς, kuris valdo pasaulį; visas pasaulio grožis, kuris reiškiasi kaip oras, ugnis, vanduo ir apskritai kaip tai, kas gyva, gimsta jo dėka.[55] Taigi absoliutumas yra tai, kas tam tikroje vienybėje yra ribota ir neribota.

Tačiau tikroji dialektika išsamiai išdėstyta „Parmenide", garsiausiame Platono dialektikos šedevre. Jame vaizduojama, kaip Parmenidas ir Zenonas Atėnuose susitinka su Sokratu; tačiau pagrindinis dalykas čia yra dialektika, kuri dėstoma Parmenido ir Zenono lūpomis. Pačioje pradžioje šitos dialektikos prigimtis konkrečiau pateikiama tuo būdu, kad Platonas leidžia Parmenidui girti Sokratą: „Aš pastebėjau, kad tu, kalbėdamasis su Aristoteliu" (su vienu iš Sokrato pašnekovų; tai galėtų būti filosofas Aristotelis, tačiau pastarasis gimė praėjus šešiolikai metų po Sokrato mirties) „pratinaisi apibrėžti (ὁρίζεσθαι), kokia yra grožio, teisingumo, gėrio ir kiekvienos tokios idėjos prigimtis. Šitas tavo siekimas (ὁρμή) gražus ir dieviškas. Tačiau tęsk tai lavėdamas šioje, atrodytų, nenaudingoje srityje, kurią minia vadina" metafiziniu „tuščiažodžiavimu (ἀδολεσχίας), tęsk, kol esi jaunas, nes kitaip tiesa nuo tavęs paspruks. – O kaip, klausia Sokratas, čia reikėtų lavintis? – Man patiko jau tai, ką tu pirma sakei, kad tyrinėjimuose nereikia laikytis to, kas jusliška ir apgaulinga, o nagrinėti tai, kas suvokiama tik mąstymu ir kas yra tas vienintelis dalykas, kuris yra". Jau anksčiau aš nurodžiau, kad žmonės nuo seno tikėjo, jog prie tiesos galima prieiti tik mąstant; mąstydami randame mintį, mąstydami paverčiame mintimis tai, ką prieš save regime kaip vaizdinius, įsitikinimus. Sokratas Parmenidui atsako: „Aš manau, kad geriausia čia būtų įžiūrėti daiktų panašumą ir nepanašumą, o taip pat kitas visuotines jų apibrėžtis". Parmenidas į tai atsako: „Gerai! Tačiau jeigu tu pradedi nuo tokios apibrėžties" (panašumas, lygybė), „tai turi nagrinėti ne vien tai, kas išplaukia iš tokios prielaidos, o tu turi atsižvelgti ir į tai, kas išplaukia, jeigu tu laikaisi prielaidos, kuri yra priešinga anai apibrėžčiai. Pavyzdžiui, tardamas, kad egzistuoja dau-

gis, tu turi tyrinėti, kas iš to išplaukia daugiui ir jo paties atžvilgiu, ir vienio atžvilgiu" (taip atsiranda savo paties priešybė, daugis virsta vieniu, kadangi jis traktuojamas pagal tą jo apibrėžtį, pagal kurią jis turi būti traktuojamas; yra įdomu pasekti, kas ištinka mąstymą, kai tokios apibrėžtys suprantamos kaip esančios pačios sau), „o taip pat kas atsitinka vieniui ir jo paties atžvilgiu, ir daugio atžvilgiu". Tatai ir turi būti ištirta. „Tačiau kartu reikia ištirti, kas išplaukia vieniui ir daugiui ir jų pačių atžvilgiu, ir jų tarpusavio santykio atžvilgiu, tuo atveju, jei tarsime, kad daugio nėra. Tokiu tyrinėjimu reikia užsiimti ir kalbant apie tapatumą bei netapatumą, rimtį ir judėjimą, atsiradimą ir išnykimą, pagaliau tai reikėtų pritaikyti ir pačiai būčiai, ir nebūčiai: koks yra kiekvienas sau ir koks bus jų santykis, kai tariamas vieno ar kito buvimas? Nuodugniai lavindamasis šiuose dalykuose, tu prieisi prie esmingos tiesos."[56] Štai kaip labai Platonas vertino dialektinį tyrinėjimą. Tai buvo ne išorinių santykių tyrinėjimas, o tyrinėjimas to, kas turi būti laikoma apibrėžtimi. Tatai yra grynosios mintys, ir būtent jos yra turinys; jos matomos ne kaip negyvos, o kaip gyvybingos ir pačios save judinančios. Grynųjų minčių judėjimas reiškia tai, kad jos pačios save padaro savo pačių kita ir taip parodo, kad tik jų vienybė yra tikrai pagrįstas dalykas.

Apie vienio ir daugio vienybės prasmę Platonas Sokrato lūpomis sako: „Jeigu kas nors man įrodys, kad aš esu vienis ir daugis, tai jis manęs nenustebins. Teigdamas, kad aš esu daugis, jis nurodys, kad aš turiu dešinę ir kairę pusę, viršutinę ir apatinę dalį, priekį ir užpakalį, taigi kad manyje esama daugio, o teigdamas, kad aš esu vienis, nurodys, kad jis manyje yra, nes aš esu vienas iš mūsų septynių. Tą pat galima pasakyti apie akmenį, medį ir t. t. Bet aš stebėčiausi, jeigu kas nors iš pradžių apibrėžtų idėjas kiekvieną pačią sau (αὐτὰ καθ' αὑτά), tokias idėjas kaip tapatumas ir netapatumas, daugybė ir vienybė, rimtis ir judėjimas bei kitas, o po to parodytų, kad jos pačios teigia esančios tapačios ir skir-

tingos".[57] Bendras tokio tyrinėjimo rezultatas „Parmenido" pabaigoje formuluojamas šitaip: „Ar vienis egzistuoja, ar neegzistuoja, ar tai būtų jis, ar kitos idėjos" (būtis, reiškinys, tapsmas, rimtis, judėjimas, atsiradimas, nyksmas ir t. t.), „jie ir patys savo atžvilgiu, ir vienas kito atžvilgiu ir yra, ir nėra, jie reiškiasi ir nesireiškia".[58] Tokia išvada gali atrodyti keista. Mes vadovaujamės savo įprastais vaizdiniais, ir mums sunku tokias visiškai abstrakčias apibrėžtis, kaip kad vienis, būtis, nebūtis, reiškinys, rimtis, judėjimas ir t. t., ir pan., laikyti idėjomis; tačiau Platonas šitas visiškas visuotinybes laiko idėjomis. Šis dialogas iš tikrųjų yra grynasis Platono mokymas apie idėjas. Kalbėdamas apie vienį, jis parodo: ar jis yra, ar nėra, ar jis yra lygus sau, ar nelygus, ar jis yra judėjimas, ar rimtis, radimasis ar nyktis – visvien jis yra ir jo nėra; arba antai vienybė, lygiai kaip ir visos tos grynosios idėjos, ir yra, ir nėra, tad ir vienis yra ir vienis, ir daugis. Teiginiu, kad vienis yra, taip pat pasakoma, kad vienis yra ne vienis, o daugis; ir atvirkščiai, teigiant, kad yra daugis, kartu sakoma, kad daugis yra ne daugis, o vienis. Jie atsiskleidžia dialektiškai, jie iš esmės yra tapatumas savo kìta; ir būtent tai yra tiesa. Pavyzdžiu šiuo atveju gali būti tapsmas; tapsme yra būtis ir nebūtis, o jų abiejų tiesa ir yra tapsmas, kuris yra jų abiejų vienybė kaip neìsskiriama, tačiau kartu ir kaip skirtybė; juk būtis nėra tapsmas, o taip pat nėra ir nebūtis.

Mums atrodo, kad, sprendžiant iš visko, toks rezultatas yra negatyvaus pobūdžio; kaip tikrai pirmas teiginys, jis nėra teigiantis, nėra neigimo neigimas, taigi juo neišsakomas teigimas. Toks „Parmenide" prieitas rezultatas, atrodo, mūsų negali tenkinti. Tačiau būtent šią „Parmenido" išvadą neoplatonikai, ypač Proklas, vertina kaip tikrąją teologiją, kaip tikrąjį visų dieviškosios esmės misterijų atskleidimą. Ši išvada ir negali būti laikoma kuo nors kita, nors ji ir neatrodo esanti tokia. (Anot Tiedemanno,[59] apie tai negali būti nė kalbos, tai tik grynas neoplatonikų pramanas.) Juk Dievą mes

suprantame kaip absoliučiąją visų daiktų esmę; ši esmė, kaip paprasta sąvoka, yra tokių grynųjų esmybių, vienio ir daugio idėjų ir t. t., vienybė ir judėjimas. Dievo esmė yra idėja apskritai, taip ji yra arba juslinei sąmonei, arba sampročiui, mąstymui. Kadangi idėja yra absoliutus savęs pačios mąstymas, tai ji yra mąstymo veikla savyje; ir dialektika taip pat yra ne kas kita, o savęs paties mąstymo veikla savyje. Neoplatonikai šitą sąryšį traktavo tik metafiziškai, todėl jame įžvelgė teologiją, dieviškosios esmės paslapčių atskleidimą.

Tačiau čia susiduriame su jau anksčiau pastebėta dviprasmybe, kurią būtina aiškiau apibrėžti; juk Dievas ir daiktų esmė gali būti suprantami dvejopai. α. Mes kalbame apie daiktų esmę ir ją suprantame kaip vienybę, kuri netarpiškai yra ir daugybė; būtis netarpiškai yra ir nebūtis, vyksmas, judėjimas ir pan.; todėl mums atrodo, kad šitaip yra apibrėžta netarpiškai objektinių daiktų netarpiška esmė, ir tokio mokymo apie esmę, arba ontologijos, mes dar nelaikome Dievo pažinimu, teologija. Mums atrodo, kad šitos paprastos esmybės, jų santykis ir judėjimas išreiškia tik objektiškumo aspektus (patys jie yra paprasti ir netarpiški), o ne dvasią; taip mums atrodo todėl, kad, kaip manoma, čia trūksta vieno aspekto, kuris yra būtinas, kai mąstoma apie Dievą. Dvasia, tikrai absoliuti esmė yra ne tik paprastumas ir netarpiškumas apskritai, bet ir tai, kas save reflektuoja savyje, kas prieštaroje, kuri yra jame, išlaiko vienybę ir su savimi, ir su savo priešybe. Tačiau šitie aspektai ir jų judėjimas čia tokios dvasios neatvaizduoja, jie čia reiškiasi kaip nereflektuoti.

β. Šitos paprastos abstrakcijos suprantamos kaip paprastos esmybės, kurios yra netarpiškos ir joms trūksta refleksijos savyje; antra vertus, jos gali būti suprantamos ir kaip grynosios sąvokos, ištisai priklausančios refleksijai pačiai savyje. Joms trūksta realumo; tad jų judėjimas yra tik tuščias sukimasis tuščiose abstrakcijose, kurios priklauso tik refleksijai, bet neturi jokio realumo. Turime žinoti, kokia yra pažinimo bei žinojimo prigimtis, kad sąvokoje turėtume vis-

ką, kas joje glūdi. Tačiau turime suvokti, kad sąvoka nėra tik netarpiškumas, pasireiškiantis tiesa, nors sąvoka ir yra tai, kas paprasta, bet tai yra dvasinio pobūdžio paprastumas, esmiškai į save sugrįžusi mintis (netarpiškai yra tik šitas raudonis ir t. t.), kad sąvoka nėra tik tai, kas savyje reflektuoja save, taigi sąmonės daiktas, – ji yra ir pati savaime, t. y. objektinė esmė. Paprastumas yra netarpiškumas, būtis savaime, taigi yra visa realybė. Šitokios sąvokos prigimties sampratos Platonas nėra taip apibrėžtai nusakęs, todėl jis nėra nusakęs ir to, kad šita daiktų esmė yra tas pat kaip ir Dievo esmė. Dievo esmei vienodai reikalingi abu dalykai: esmei arba būčiai reikalinga šita refleksija pati savyje, o refleksijai savyje – būtis arba esmė. Tačiau viso to Platonas nėra išsakęs, bet nėra išsakęs tik žodžiais, nes tokios dalyko sampratos jo filosofijoje jau esama. Taigi čia esama tik žodinės išraiškos skirtumo – tos, kuri remiasi vaizdiniu, ir tos, kuri remiasi sąvoka.

Viena, Platono spekuliatyvume esama šitokios refleksijos savyje, dvasiškumo, sąvokos. Juk daugio ir vienio ir t. t. vienybė yra būtent šita skirtybėje pasireiškianti individualybė, ta savo priešybėje į save sugrįžusi būtis, priešybė, kuri yra pati savyje. Pasaulio esmė yra iš esmės šitas į save sugrįžusiojo į save grįžtantis judėjimas.

Tačiau, antra vertus, kaip tik todėl Platono filosofijoje šita savyje reflektuojanti būtis (Insichreflektiertsein) kaip Dievas, išreikšta vaizdinio forma, dar lieka tai, kas atskira; tad gamtos tapsme, kurį Platonas vaizduoja „Timajuje", Dievas ir daiktų esmė pasirodo kaip tai, kas skirtinga. Su šita pasaulio esme mes nuodugniau susipažinsime Platono gamtos filosofijoje.

Tačiau Platono dialektikos negalima laikyti visais atžvilgiais išbaigta. Antai jis ypač siekia parodyti, kad, pavyzdžiui, tada, kai teigiamas tik vienis, jame taip pat slypi ir daugybės apibrėžtis, arba tada, kai nagrinėjame daugį, jame jau yra vienybės apibrėžtis. Tačiau negalima sakyti, kad visi Pla-

tono dialektikos vingiai pasižymi tokiu griežtu traktavimu; jo dialektikai dažnai daro įtaką išoriniai požiūriai. Pavyzdžiui, Parmenidas sako: „Vienis yra; iš čia plaukia, kad „vienis" nėra tas pat, kas „yra", taigi „vienis" ir „yra" skirtingi. Vadinasi, teiginyje: vienis yra, esama skirtumo, taigi jame yra daugis ir, sakydamas vienis, aš jau sakau daugis".[60] Nors ši dialektika ir yra teisinga, bet, pradėdama nuo tokio dviejų apibrėžčių ryšio, ji nėra visiškai gryna.

Kai Platonas kalba apie gėrį, grožį, tatai yra konkrečios idėjos. Tačiau esama tik vienos idėjos. Iki tokių konkrečių idėjų dar yra toli, jeigu pradedama nuo tokių abstrakcijų kaip būtis, nebūtis, vienybė, daugybė. Šito kelio Platonas nenuėjo, jis nenuvedė šitų abstrakčių minčių iki grožio, tiesos, dorovės; tokio išplėtojimo ir konkretizavimo čia trūksta. Tačiau pačiame anų abstrakčių apibrėžčių pažinime jau slypi bent konkretumo kriterijus, konkretumo šaltinis. Antai „Filebe" aptariamas jutimo, malonumo principas, ir tai jau yra konkretu. Senieji filosofai gerai žinojo, ką tokios abstrakčios mintys reiškia konkretumui. Mes įsitikiname, kad atomistinis vienybės ir daugybės principas yra valstybės sandaros šaltinis; galutinė tokių valstybės principų mintinė apibrėžtis kaip tik ir yra logiškumas. Senovėje grynasis filosofavimas nekėlė sau tokio tikslo, kokį jis sau kelia dabar, jis nesiekė metafizinio nuoseklumo, jis nelaikė savęs tikslo realizavimu ar problemos sprendimu. Mes, priešingai, paprastai remiamės tam tikra konkretaus pavidalo medžiaga ir norime ją teisingai sutvarkyti. Platono požiūriu, filosofijoje galima rasti kryptį, kurią individas turi pasirinkti, kad pažintų kokį nors dalyką; bet apskritai absoliučią palaimą pačią sau, patį laimingą gyvenimą Platonas siejo su anų dieviškųjų dalykų regėjimu (gyvam esant).[61] Toks gyvenimas yra kontempliatyvus, jis atrodo esąs betikslis, jame nebėra interesų. Laisvai gyventi minties karalystėje – tai senovės filosofams ir buvo tikslas pats savaime ir sau; jie žinojo, kad laisvė yra tik mintyse. Platonas stengėsi eiti toliau, kad pa-

žintų ir apibrėžtesnius dalykus; visuotinė pažinimo medžiaga pradėjo labiau skaidytis. Kai kuriuose dialoguose užsiimama grynosiomis mintimis, bet „Timajuje" mes jau susiduriame su gamtos filosofija, o „Valstybėje" – su etika.

2. Gamtos filosofija

„Timajuje" pasirodo konkrečiau išreikšta idėja savo apibrėžtume, "Timajuje" randame pagrindines Platono gamtos filosofijos apibrėžtis. Tačiau neturime galimybės nagrinėti visiškai konkrečius ir specialius dalykus, galiausiai tai ir nelabai įdomu. Platonas daug ką perėmė iš pitagorininkų, nors ir negalima tiksliai pasakyti, kas jo filosofijoje jiems priklauso. Neabejotina, kad „Timajas" yra kažkokio pitagorininko veikalo perpasakojimas. Kai kas net teigia, kad tai tik ištrauka, kurią kažkoks pitagorininkas padarė iš vieno stambesnio Platono veikalo. Tačiau labiau tikėtinas atrodo pirmasis variantas. „Timajas" visais laikais buvo laikomas sunkiausiu ir tamsiausiu iš Platono dialogų. (Ypač ta jo dalis, kurioje kalbama apie fiziologiją, mat joje dėstomi dalykai nebeatitinka dabartinių žinių, nors mūsų negali nežavėti puikios, deja, naujųjų laikų autorių nevertinamos, Platono pastabos.) Sunkumai kyla α) iš dalies todėl, kad sąvokinis pažinimas išoriškai sumišęs (apie tai jau buvo kalbėta) su vaizduote, be to, netrukus įsitikiname, kad esama dar ir Pitagoro skaičių; β) bet labiausiai dėl paties dalyko, apie kurį Platonas dar neturėjo jokio supratimo, filosofinio ypatumo. Antras didelis keblumas yra visumos struktūra. Iškart krinta į akis tai, kad Platonas daugsyk nutraukia dėstymą, vis grįžta atgal ir, atrodo, vėl pradeda iš naujo. Tai kai kuriems kritikams, pavyzdžiui, netgi Wolfui iš Halės[62] ir kitiems, kurie nesugebėjo to dialogo suprasti filosofiškai, pakišo mintį, kad tai esąs tam tikras fragmentų arba daugelio veikalų rinkinys ir kratinys, kur viskas sujungta tik išoriškai, arba kad į Platono veikalą

prikaišiota daug svetimų intarpų. (Tuo remdamasis Wolfas savo žodiniuose pokalbiuose teigė, kad šitas dialogas, kaip kad, jo nuomone, ir Homeras, yra sulipintas iš skirtingų gabalų.) Nors sąryšis atrodo nemetodiškas, o pats Platonas dėl tokio kratinio, atrodo, dažnai lyg ir atsiprašinėja, tačiau jei kalbėsime apie dialogą kaip visumą, tai pamatysime, kad jo išsiskaidyme esama tam tikro būtinumo, dėl to ir nuolat tarsi grįžtama prie pradžios. (Šitą nuolatinį grįžimą galima giliai pagrįsti.)

Į gamtos esmės arba pasaulio tapsmo dėstymą Platonas įveda teigdamas, kad Dievas yra gėris (τὸ αγαθόν, gėris yra pati pirmoji Platono idėja, taip apie idėjas ir gėrį rašė Aristotelis, kai jis gvildeno Platono mokymą), „o kas yra geras, tas niekuomet dėl nieko nejaučia pavydo. Kadangi pavydo nejautė, [Kūrėjas] panoro, idant viskas pasidarytų kiek įmanoma panašu į jį patį."[63] Dievas čia dar neturi apibrėžčių; Platonas daug kartų pradeda iš pradžių. Tai, kad Dievas nejaučia jokio pavydo, šiaip ar taip, yra didelė, graži, tikra, naivi mintis. Tuo tarpu senesniųjų autorių kūriniuose Nemesidė, Dikė, lemtis, pavydas yra vienintelė dievų apibrėžtis, todėl jie menkina ir žemina tai, kas didinga, negali pakęsti to, kas tauru ir kilnu. Vėlesnieji iškilūs filosofai ginčijo tokį vaizdinį. Įprastame Nemesidės vaizdinyje dar nėra jokios dorovinės apibrėžties. Bausmė, dorumo įtvirtinimas nedorumo atžvilgiu yra tam tikras diskreditavimas to, kas peržengia saiką; bet šitas saikas čia dar nėra įsivaizduojamas kaip tai, kas dora. Platono mintis daug labiau pranoksta daugumos naujųjų laikų autorių požiūrį: sakydami, kad Dievas yra uždaras Dievas, savęs neatskleidžia ir apie jį nieko nežinoma, jie tuo būdu dievybei priskiria pavydą. Juk kodėl Dievas turėtų neatsiskleisti, jei jis mums bent kiek rūpi? Žiburys nieko nenustoja, jei nuo jo uždegamas kitas žiburys; todėl Atėnuose buvo baudžiamas tas, kuris to neleisdavo daryti. Jeigu Dievo pažinti negalime, jei žinome tik tai, kas ribota, o tai, kas beribis, mums nepasiekiama, tai Dievas

yra arba pavydus, arba vien tuščias žodis. Galų gale toks požiūris reiškia ne ką kita, o tai, kad turime palikti ramybėje visa, kas sudaro Dievo didybę, ir užsiimti savo smulkiais interesais, apsiriboti savo smulkiais požiūriais ir t. t. Toks nuolankumas yra nuodėmė, tai piktadarystė dvasios atžvilgiu.

Taigi Dievas, pasak Platono, nejaučia pavydo. Platonas tęsia: „Dievas pasirūpino visais regimais daiktais (παραλαβών)" – tai mitinis pasakymas, jis radosi iš poreikio pradėti nuo to, kas netarpiška, bet čia jis, toks koks yra pateiktas, nepateisinamas, – „kurie nebuvo parimę, tačiau nedarniai ir netvarkingai judėjo; jis atvedė juos iš netvarkos į tvarką, manydamas, jog pastaroji visais atžvilgiais geresnė už pirmąją". Sprendžiant iš to, kas čia pasakyta, gali pasirodyti, kad Platonas Dievą suprato tik kaip δημιουργός, kaip materijos tvarkytoją, o pačią materiją Dievas jau aptiko kaip amžiną, kaip savarankišką, kaip chaosą. Tačiau šitoks santykis nėra Platono filosofema, nėra jo dogma, nėra tai, į ką jis rimtai žiūrėtų; tai tik pasakojimas vaizdinių kalba, ir tokios frazės neturi jokio filosofinio turinio. Tai tik įvesdinimas į patį dalyką, kad skaitytojas būtų supažindintas su tokiomis apibrėžtimis kaip materija. Turime žinoti: jeigu filosofijoje pradedama nuo Dievo, būties, erdvės, laiko ir t. t. ir netarpišku būdu apie tai kalbama, tai šitie dalykai patys yra toks turinys, kuris pagal savo prigimtį yra netarpiškas, kuris pirmučiausia yra tik netarpiškas; ir mes turime žinoti, kad šitos apibrėžtys kaip netarpiškos kartu yra savyje neapibrėžtos. Taigi Dievas yra dar neapibrėžtas, minčiai jis dar yra tuščias. Eidamas toliau, Platonas prieina prie kitų apibrėžčių, ir tik jos jau yra idėjos. Turime paisyti spekuliatyviosios Platono plotmės. Jis sako, kad geresniu dalyku Dievas laiko tvarką; tai yra naivi išraiška ir dėstymo maniera. Pas mus būtų reikalaujama iš pradžių įrodyti Dievo buvimą; lygiai taip mes nesiremtume regimais daiktais. Platono filosofijoje tai veikiau tik naivus dėstymo būdas; tai, kas šitaip įrodinėjama, yra tikroji apibrėžtis, idėjos apibrėžtis, kuri išryškėja

vėliau. Platonas tęsia: Dievas svarstydamas „nusprendė, jog iš visų daiktų, kurie pagal savo prigimtį yra regimi, nė vienas kūrinys, neturintis proto (ἀνόητον), negali būti gražesnis už tą, kuris apdovanotas protu, jeigu kiekvieną lygintume kaip visumą. Na, o protas (νοῦς) negali atsirasti niekur kitur, išskyrus sielą. Remdamasis šiuo svarstymu, protą jis įkurdino sieloje, o sielą – kūne", nes protas negalėtų dalyvauti regimuose daiktuose, jei nebūtų kūno, „ir šitaip surentė Visybę, idant tai, ką atliko, iš prigimties būtų gražiausias ir puikiausias kūrinys. Tad šitaip, remiantis tikėtinu svarstymu, reikia pripažinti, jog šis kosmosas yra gyvūnas, turintis sielą ir protą."[64] (Su panašiu dalyku jau sisidūrėme „Faidre".) Šiuo atveju turime realybę ir νοῦς, taip pat sielą, kuri yra šitų dviejų kraštutinumų saitas; tatai ir yra visiškai tikra, realu.

„Dievas sukūrė jį [pasaulį] kaip vienatinį regimą gyvūną." „Tai, kas aprėpia visus protu suvokiamus gyvus padarus, negali leisti, kad šalia jo būtų dar kas nors; antraip prireiktų kito gyvūno, kuris anuos du sutalpintų savyje ir kurio dalimis anie taptų."[65]

Dabar Platonas pereina prie kūniškos esybės idėjos apibrėžimo. „Taigi pagimdytasis [gyvūnas] privalėjo būti kūniškas, o dėl šios priežasties – regimas ir apčiuopiamas. Tačiau regimu niekas negali pasidaryti be ugnies, apčiuopiamu – be ko nors kieto, o kietu – be žemės. Todėl Dievas, pradėjęs ręsti Visybės kūną, kūrė jį iš ugnies ir žemės." Šituos pradus Platonas įveda gana vaikiškai. „Bet du nariai patys vieni negali būti gerai sujungti be trečio, nes būtina, jog tarp jų abiejų atsirastų juos vienijanti jungtis" – tai vienas iš Platonui būdingų pasakymų. – „O iš jungčių puikiausia yra ta, kuri įstengtų labiausiai suvienyti save pačią su jos rišamais nariais." Tai yra gilu; čia jau esama sąvokos, idėjos. Jungtis yra subjektyvumas, individualumas, galia; ji aprėpia kitus narius ir pasidaro tapati jiems. „Gražiausiai šitai gali atlikti proporcija, nes, kai iš trijų skaičių – tiek kubinių, tiek kvadrati-

nių – viduriniam esant bet kokiam, pirmas taip sutinka su viduriniu, kaip vidurinis – su paskutiniu, ir atitinkamai paskutinis taip sutinka su viduriniu, kaip vidurinis – su pirmu" (a : b = b : c), „vidurinius skaičius perkeliant į pirmą ir paskutinę vietas, o paskutinius ir pirmus – į vidurinę vietą, paaiškės, jog santykis [tarp kiekvienos poros narių] neišvengiamai liks toks pat" (tai yra skirtumas, kuris nėra skirtumas); „tai reiškia, kad visi šie skaičiai tarpusavyje sudarys vienovę."[66] Tai puiki mintis, ją mes iki šiol išlaikėme filosofijoje.

Šitas *diremtion,* kuriuo remiasi Platonas, yra išvada, kuri mums žinoma iš logikos. Ši išvada išlaiko tą formą, kuri pasirodo įprastame silogizme, bet joje glūdi protingas turinys. Skirtybės yra kraštutiniai nariai, o tapatumas juos suvienija. Išvada yra spekuliatyvumas, kuris kraštutiniuose nariuose susijungia pats su savimi – visi terminai pereina per visas vietas. Išvadoje, bent jau išoriškai, yra visas protingumas, jame glūdi idėja. Todėl neteisinga bloguoju minėti išvadą ir nepripažinti jos kaip aukščiausios absoliučios formos. O išvados, kuri paremta sampročiu, atmetimas yra visiškai pagrįstas. Ji neturi tokio vidurio; kiekviena skirtybė joje galioja kaip savarankiška, kaip turinti savo savarankišką formą, kaip turinti savitą apibrėžtį kitos skirtybės atžvilgiu. Platono filosofijoje tai yra įveikta; joje spekuliatyvumas yra savita, tikroji išvados forma. Vidurinis terminas kraštinius narius čia paverčia aukščiausiu vieniu; jie nelieka savarankiški nei vienas kito, nei vidurio atžvilgiu. Vidurinis terminas tampa kraštiniais nariais, o šie – viduriniu nariu; tada išplaukia, kad visi jie būtinai yra tas pat, ir taip konstituojama vienybė. O sampročio išvadoje šita vienybė yra tik iš esmės skirtingais laikomų narių vienybė, kurie tokie ir lieka; jame tam tikrą subjektą, tam tikrą apibrėžtį susieja su kita apibrėžtimi arba tam tikrą sąvoką su kita sąvoka susieja vidurinis terminas, vidurys. Tačiau svarbiausias dalykas yra tapatumas arba tai, kad subjektas viduryje susiejamas su sa-

vimi pačiu, o ne su kitu nariu. O proto išvadoje tam tikras subjektas yra pateiktas, tam tikras turinys susisieja pats su savimi per kitą narį ir kitame naryje; taip yra todėl, kad kraštiniai nariai tampa tapatūs – vienas susisieja su kitu, bet susisieja su juo kaip tapatus jam. Tokia, taip sakant, yra Dievo prigimtis. Jei Dievą laikysime subjektu, tai jis yra toks subjektas, kuris pagimdo Sūnų, sukuria pasaulį ir realizuoja save šitoje realybėje, kuri pasirodo kaip kìta, bet jis lieka joje tapatus sau, sunaikina nuopuolį ir tame kìta susijungia tik pats su savimi; tik toks Dievas yra dvasia. Kai netarpiška iškeliama virš to, kas įtarpinta, ir sakoma, kad Dievo veikimas yra netarpiškas, tai tokio teigimo motyvas yra geras; tačiau konkretybė yra ta, kad Dievas yra išvada, kuri pati save susieja su savimi. Taigi Platono filosofijoje slypi šitas aukščiausias dalykas. Tiesa, tai tik grynosios mintys, tačiau jose glūdi viskas; ir visose konkrečiose formose svarbu tik minties apibrėžtys. Šitos formos du tūkstančius metų po Platono dirvonavo; į krikščionių religiją jos perėjo ne kaip mintys, jos net buvo traktuojamos kaip nepagrįstai perimti požiūriai, ir tik naujaisiais laikais pradėta suprasti, kad šiose apibrėžtyse glūdi sąvoka, gamta ir Dievas.

Taigi Platonas sako, kad šitame regimų daiktų lauke kaip kraštiniai nariai buvo žemė ir ugnis, tai, kas kieta, ir tai, kas gyva. Platonas tęsia: „Be to, jei visa ko kūnas turėtų tapti plokštuma be gylio, užtektų vieno vidurinio nario, idant pastarasis būtų sujungtas su kraštiniais [nariais]. Tačiau [kūnas] privalėjo tapti trimatis, o trimačiai daiktai visuomet sujungiami ne su vienu viduriniu nariu, o su dviem" (tai svarbi mintis; vietoj trijų gamtoje mes turime keturis, vidurys čia yra sudvejintas); „todėl Dievas tarp ugnies ir žemės įkurdino vandenį ir orą" (tai irgi apibrėžtis, pasižyminti logine gelme, mat šitas vidurys, kaip tai, kas diferentiška, savo skirtybėje nukreiptas į abu kraštinius narius, turi būti skirtingas pats savyje), „po to nustatė tarp jų kiek įmanoma tikslesnius santykius, idant oras sutiktų su vandeniu taip, kaip

ugnis – su oru, o vanduo sutiktų su žeme taip, kaip oras – su vandeniu".[67] Taigi kai taškas linija ir plokštuma sujungiamas su patvariu kūnu, gaunami keturi matmenys. Šiuo atveju mes susiduriame su perlaužtu viduriu, ir skaičius keturi, kuris čia išnyra, gamtoje yra svarbiausias pagrindinis skaičius. Priežastis, dėl ko tai, kas proto išvadoje yra trejybė, o gamtoje virsta ketvertu, yra pati gama, nes tai, kas mintyje netarpiškai yra viena, gamtoje išsiskaido. Taigi vidurys kaip priešybė yra tam tikras susidvejinimas. Vienas yra Dievas, antras, tai, kas įtarpina, yra Sūnus, trečias yra dvasia; čia vidurys yra paprastas. Tačiau gamtoje prieštara, idant ji galėtų egzistuoti kaip prieštara, pati turi būti kažkas dviguba; taigi suskaičiavus mes gauname keturis. Su tuo mes susiduriame ir Dievo vaizdinyje. Kai šį vaizdinį taikome pasauliui, tai kaip vidurį čia turime gamtą ir egzistuojančią dvasią, taigi turime gamtą kaip tokią ir egzistuojančią dvasią, kuri yra gamtos grįžimas, jos grįžimo kelias; o šita sugrįžtumo būtis yra dvasia. Tas gyvas procesas – išskyrimas ir skirtybių tapatinimas su savimi – ir yra gyvasis Dievas.

Toliau Platonas sako: „Kūrėjas padarė [kosmosą] iš visos ugnies, viso vandens, viso oro ir visos žemės, nepalikdamas už jo ribų nė vienos tų pradų dalies ar pajėgumo. Jis pasirūpino, kad pirmiausia kosmosas būtų vientisa ir tobula gyva būtybė, sudaryta iš tobulų dalių, be to, kad kosmosas būtų vienintelis ir neliktų jokių liekanų, iš kurių galėtų gimti kitas, į jį panašus, ir pagaliau, kad jis būtų nekarštantis ir nesergantis. Kūrėjas suvokė, kad jei prie sudėtingos sandaros kūno iš išorės prisiartins ir netinkamu metu jį užgrius daiktai, kuriems būdinga šiluma, šaltis ir kitos stipriai veikiančios galios, tai jie išklibins jį, sukels ligas bei sukriošimą, sunaikins. Tad dėl šios priežasties ir remdamasis šitokiais svarstymais Kūrėjas surentė kosmosą kaip vientisą visumą, sudarytą iš savo ruožtu vientisų dalių, – tobulą, nesenstantį ir nesergantį. Išvaizdą [Kūrėjas] kosmosui suteikė tokią, kokia šiam tinkamiausia ir giminingiausia. Juk gyvai būty-

bei, kuri turi savyje talpinti visus gyvus padarus, tinka toks pavidalas, koks talpina savyje visus kitus. Tad [Kūrėjas], sukdamas kosmosą, suapvalino pastarąjį į rutulį" (taip manė ir Parmenidas bei pitagorininkai), „kurio paviršius visur yra vienodai nutolęs nuo centro, taigi suteikė visa kam pavidalą, iš visų pavidalų tobuliausią ir panašiausią į save patį, nes suprato, kad panašumas miriadus kartų gražesnis už nepanašumą. Visą rutulio paviršių iš išorės jis nulygino..." Šitas kosmoso kūnas sukurtas „glotnus, visur vienodas, vienodai nusidriekęs nuo centro į visas puses, vientisas, tobulas ir sudarytas iš tobulų kūnų". Baigtinumas reiškia, kad koks nors objektas turi skirtumą, išoriškumą. Idėjoje taip pat esama apibrėžties, apribojimo, išskirtumo, kitabūtės, bet visa tai yra susiliejęs, glūdi vienyje; taigi tai yra skirtumas, iš kurio neatsiranda joks baigtinumas, jis iškart yra įveikiamas. Tad baigtinumas yra pačiame beribiame, ir tai yra didelė mintis. „Iš septynių judėjimo rūšių [Kūrėjas] skyrė kūnui jam tinkančią rūšį, būtent tą, kuri artimiausia protui ir mąstymui. Todėl jis privertė [kosmoso kūną] judėti, vienodai besisukant ratu savyje pačiame ir toje pačioje vietoje, o kitas šešias judėjimo rūšis pašalino, idant šios netrikdytų pirmosios."[68] Visa tai pasakyta tik bendrais bruožais.

Toliau dėstoma: „Visas amžinai esančiojo Dievo svarstymas apie tą Dievą, kuris dar tik turėjo atsirasti, reikalavo, kad kosmoso kūnas būtų sukurtas glotnus, visur vienodas, vienodai nusidriekęs nuo centro į visas puses, vientisas, tobulas ir sudarytas iš tobulų kūnų. Jo viduryje įkurdinęs sielą" (kaip pasaulio sielą), „Kūrėjas ištempė ją per visą [rutulio ilgį] ir, be to, apvilko ja kūną iš išorės" (tad pasaulis yra tam tikra visybė). „Šitaip jis sukūrė dangų – apvalų, besisukantį ir vieną vienintelį, tačiau dėl savo tobulumo gebantį bendrauti su savimi pačiu, nestokojantį nieko kito, pasitenkinantį savo paties pažinimu ir draugyste su savimi pačiu. Visų šių [kosmosui suteiktų sugebėjimų] dėka Kūrėjas pagimdė jį kaip laimingą Dievą."[69] Galima sakyti, tik čia Plato-

nas pagaliau prieina prie apibrėžto Dievo vaizdinio, tik čia jis prieina prie tiesos, prie idėjos pažinimo. Pirmasis Dievas dar neapibrėžtas. Turime įsisąmoninti šitą kelią, suprasti, kad tas pirmasis Dievas, ar jis būtų Dievas, ar būtis, yra neapibrėžtas. Tiktai šitas pagimdytas Dievas yra tikras, o anas ankstesnis tėra žodis, kai apie Dievą kalbama vaizdinių kalba, kai jis laikomas vien hipoteze, vaizdinio prielaida. Kol Dievas buvo tik gėris, jis buvo vien vardas, dar neapibrėžiantis pats savęs ir neapibrėžtas. Taigi vidurys yra tiesa. Todėl mes iš pradžių pradėjome nuo tam tikros materijos, bet jeigu dėl to manytume, kad Platonas materiją suprato kaip savarankišką, tai toks požiūris, remiantis tuo, kas buvo pasakyta, būtų klaidingas. Esamybė savaime ir sau, palaima (das Selige) yra tiktai šitas Dievas, šitas tapatumas.

Platonas sako: „Jeigu apie sielą mes bandome kalbėti vėliau, tai dar nereiškia, kad Dievas ją ir sukūrė vėliau [už kūną]: juk sujungdamas juos jis nesuteiktų jaunesnei [kosmoso daliai] viršenybės prieš vyresniąją. Tai tik mes, smarkiai veikiami atsitiktinių bei paviršutiniškų dalykų, jais vadovaujamės ir savo kalbose, o Dievas sukūrė sielą pirmesnę ir viršesnę tiek pagal kilmę, tiek pagal dorybę, kaip kūno valdovę ir vadovę", taigi kūnas nėra savarankiškas, amžinas. Tai, kad tokį dalyko išdėstymą Platonas priskiria tik išraiškos būdui, yra tam tikras jo naivumas. Tai, kas čia atrodo atsitiktina, savo ruožtu vėl yra būtina: reikia pradėti nuo to, kas netarpiška, ir tada prieiti konkretumą. Kaip sakyta, tokiame Platono dėstyme galima įžiūrėti prieštaravimą; tačiau juk svarbiausia yra tai, ką jis vadina tiesa. Platono idėjos prigimtį geriau atskleidžia tolesnis dėstymas. Platonas sako, kad sielą Dievas sukūrė iš tam tikrų dalių. Čia vėl pasirodo ta pati idėja, kuri anksčiau buvo siejama su kūniškumo esme. Tai viena iš garsiausių ir giliausių Platono veikalo vietų. „Iš tos substancijos, kuri yra nedaloma ir amžinai tapati, ir tos, kuri kūnuose tampa pasidalijusi, jis maišydamas sukūrė trečią, vidurinę substancijos rūšį, kuriai būdinga tiek tapatumo,

tiek skirtingumo prigimtis" (tai, kas padalyta, Platonas vadina kìta kaip savo, o ne kieno nors, kìta), „ir atitinkamu būdu patalpino ją tarp to, kas nedalu, ir to, kas kūnuose tampa pasidaliję". Čia pasirodo abstrakčios apibrėžtys: vienis, kuris yra tapatumas, kìta, kuris yra τὸ ἕτερον, kìta jame pačiame, daugis arba netapatumas, prieštara, skirtumas. Jeigu mes sakome, kad Dievas, absoliutas, yra tapatumo ir netapatumo tapatumas, tai pasigirsta balsai, kad tai barbarybė ir scholastika. Tačiau tai nekliudo taip šaukiantiems žmonėms itin pagarbiai kalbėti apie Platoną; bet Platonas tiesą apibrėžė būtent taip. „Po to, paėmęs šias tris [substancijas], jis sudėjo jas visas į vieningą idėją" (jos nėra trys substancijos; trečioji kitų atžvilgiu nėra trečioji), „jėga privertęs maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį susijungti su tapatumo [prigimtimi]". Šitai yra jėga sąvokos, kuri idealizuoja daugį, išskirtumą ir juos teigia kaip idealius momentus. Tai kartu yra ta jėga, kuri nukreipta prieš samprotį, nes čia jam siūlomi tokie dalykai. Paprastojoje refleksijoje savyje, paprastajame sugrįžime prie tos pradžios, kurioje jie yra išskirti, yra šie momentai: tai, kas lygu sau (pats momentas), tai, kas yra kìta, ir trečiasis momentas – suvienijimas, tačiau šis čia pasirodo kaip ardantis, o ne kaip grįžtantis į pradinę vienybę. Nebūtina klausti, ar materija (kìta) yra amžina. „Vėliau, sumaišęs jas su substancija (οὐσία) ir padaręs iš trijų vieną, jis šią visumą savo ruožtu padalijo į reikiamą skaičių dalių, kurių kiekviena buvo tapatumo, skirtingumo ir substancijos mišinys."[70] Jeigu mes šitą sielos substanciją palyginsime su regimuoju pasauliu, tai pamatysime, kad ji yra tokia pat kaip ir jis. Ir šita viena visuma dabar jau yra susisteminta substancija, tikroji materija arba esmė, absoliučioji medžiaga, kuri savyje yra padalinta (taigi yra tam tikra vienio ir daugio tvari ir neišardoma vienybė); ir apie kokią nors kitą substanciją negali būti jokios kalbos.

Taigi šitą subjektyvumą Platonas vėl dalija, ir tas dalijimo būdas išreikštas skaičių apibrėžtimis. Čia mes susiduria-

me su pitagorininkų vaizdiniais. (Bažnyčios tėvai Platono filosofijoje rado šv.Trejybę; jie norėjo ją suvokti mintimis, įrodyti, gauti ją iš minties. Taigi tiesa Platono filosofijoje turi tą pačią apibrėžtį kaip ir šv. Trejybė. Tačiau, studijuodami Platoną, turime žiūrėti ne vaizdinio, kad Dievas svarstė, paėmė, o žiūrėti sąvokos. Dievas, apie kurį kalba Platonas, yra ne mintis, o vaizdinys.) Šitame dalijime susiduriame su garsiaisiais Platono skaičiais (taip juos vadino Ciceronas, kuris jų visiškai nesuprato), kurie, be abejo, yra kilę iš pitagorininkų; kad juos paaiškintų, senieji ir naujieji autoriai, antai dar ir Kepleris savo „Harmonia mundi", dėjo daug pastangų, tačiau dar niekam jų nepavyko suprasti. Juos suprasti – reiškia du dalykus. Pirma, būtina suprasti jų spekuliatyvią reikšmę, jų sąvoką. Tačiau, kaip jau sakėme kalbėdami apie pitagorininkus, šitos skaičių skirtybės pateikia tik neapibrėžtą skirtumo sąvoką, ir tai tik pirmieji skaičiai, o ten, kur santykiai tampa painesni, skaičiai apskritai negali jos tiksliau išreikšti. Tačiau, antra, skaičiai kaip tokie išreiškia dydžio skirtumus, juslinius skirtumus, taigi skaičiai turi atitikti dydžių, kurie reiškiasi, sistemą, o sistema, kurioje dydžiai pasireiškia gryniausiu ir laisviausiu būdu ir kuri daugiau negu visos kitos yra priklausoma nuo kiekybinių santykių, – tokia sistema yra dangaus sistema. Tačiau tokios gyvos skaičių sferos yra daugelio momentų sistemos – atstumo dydžiai, greičio dydžiai, masės dydžiai. Nė vienas iš šitų momentų negali būti išreikštas kaip tam tikra seka, negali būti palygintas su paprastų skaičių seka; juk seka savo narių požiūriu gali būti tik visų šitų momentų sistema. Jei Platono skaičiai ir būtų kurios nors tokios sistemos elementai, tai ir tada svarbiausias dalykas būtų ne tas elementas, o santykis tų momentų, kurie išsiskiria judėjime, o tai būtina suvokti kaip visumą, ir būtent tai yra iš tikro įdomus ir protingas dalykas. Turime tai trumpai aptarti istoriniu požiūriu. Nuodugnų tyrinėjimą mums pateikia Böckhas leidinyje „Studien", kurį leidžia Daubas ir Kreuzeris.

Pagrindinė seka labai paprasta. „O dalyti jis pradėjo šitaip: pirmiausia nuo visumos atskyrė vieną dalį, paskui antrą – dukart didesnę, trečią – pusantro karto didesnę už antrąją ir triskart didesnę už pirmąją, ketvirtą – dukart didesnę už antrąją, penktą – triskart didesnę už trečiąją, šeštą – aštuonis kartus didesnę už pirmąją, septintą – dvidešimt septynis kartus didesnę už pirmąją." Taigi seka tokia: 1; 2; 3; 4 (dviejų kvadratas); 9 (trijų kvadratas); 8 (dviejų kubas); 27 (trijų kubas). „Po to jis pradėjo užpildyti susidariusius dvigubus ir trigubus tarpus" (1 : 2 ir 1 : 3), „atkirsdamas nuo to paties mišinio vis naujas dalis ir sutalpindamas jas tarp pirmesnių dalių tokiu būdu, kad kiekviename tarpe būtų po du tarpinius narius, kurių vienas viršytų mažesnį iš kraštinių narių tokia jo dalimi, kokia jį viršytų didesnis, o kitas viršytų mažesnį kraštinį narį ir nusileistų didesniajam vienodu dydžiu"; vienas tarpas sudaro geometrinę proporciją, kitas – aritmetinę; vienas tarpas sukuriamas su kvadrato pagalba, pavyzdžiui, esant santykiui 1 : 2 tai yra $1 : \sqrt{2} : 2$, kitas tarpas sukuriamas, pavyzdžiui, kai 1½ yra vidurys tarp 1 ir 2. Tuo būdu gaunamos naujos proporcijos, kurios vėl tam tikru ypatingu ir sudėtingesniu būdu – jis nurodytas – įterpiamos į ankstesnes, tačiau Dievas jas įstato „palikdamas nuo kiekvieno tarpo atskirtą tokio ilgio dalelę, kad skaičiai, padalyti šiais likusiais tarpais, visuomet sutiktų (ὅρος) vienas su kitu kaip du šimtai penkiasdešimt šeši su dviem šimtais keturiasdešimt trim", arba $2^8 : 3^5$. Tačiau su tokiomis skaičių proporcijomis toli nenueisi; sąvokai, idėjai jie nieko neduoda. Gamtos santykiai ir dėsniai tokiais skurdžiais santykiais neišreiškiami. Skaičiai yra tam tikras empirinis santykis, jie nėra pagrindinė gamtos matų apibrėžtis. Platonas sako: „Vėliau, perkirtęs visą šį [sukurtąjį] darinį išilgai į dvi dalis, jis sudėjo jas abi kryžmai, panašiai į raidę X, ir sulenkė kiekvieną jų į ratą, padarydamas, kad galai susitiktų taške, priešingame dalių susikirtimo taškui. Po to jis privertė jas vienodai ir toje pačioje vietoje judėti ratu, be to, vie-

ną ratų padarė išorinį, o kitą – vidinį. Išorinį sukimąsi jis pavadino tapatumo prigimtimi, o vidinį – skirtingumo prigimtimi. Tapatumo ratą jis privertė suktis iš kairės į dešinę, išilgai [stačiakampio] kraštinės, o skirtingumo ratą – iš dešinės į kairę, išilgai [to paties stačiakampio] įstrižainės. Tačiau persvarą jis suteikė tapatumo ir panašumo judėjimui, nes paliko jį vientisą ir nedalų, tuo tarpu vidinį judėjimą šešiais padalijimais suskirstė į septynis nelygius ratus, laikydamas [vienodą] dvigubų ir trigubų tarpų – ir vienų, ir kitų buvo po tris – skaičių. Šiems ratams jis skyrė suktis priešingomis vienas kitam kryptimis, be to, taip, kad trijų ratų greitis būtų vienodas, o kitų keturių – nevienodas, lyginant tiek vienus su kitais, tiek su anais trim, tačiau pamatuotas taisyklingu santykiu. – Kai visas sielos mišinys buvo pagimdytas, atsižvelgiant į jį sukūrusiojo sumanymą, pastarasis sielos viduje ėmė rengti visa, kas kūniška, ir sujungė juos vieną su kitu jų centriniuose taškuose. Ir štai siela, išskleista nuo centro iki dangaus ribų ir ratu gaubianti dangų iš išorės, besisukdama pati savyje, visiems laikams tapo nesibaigiančio ir protingo gyvenimo versme."[71]

Čia esama šiokios tokios painiavos. Kai Platonas kalba apie kūniškosios visatos idėją, tai jis jau mini sielą kaip ją gaubiantį paprastumą. Iš viso to reikia pasisavinti tik bendrus dalykus. α. Kūno ir sielos esmė yra vienybė, pasireiškianti nevienodumu. β. Šita esmė yra susidvejinusi; αα) ji pati savaime ir pati sau teigiama nevienodume, vienio viduje ji save sistemina į daugelį momentų, bet jie yra judėjimai, ir ββ) ji yra realybė – ši visuma kaip sielos ir kūno supriešinimas, ir tai taip pat yra vienis. Dvasia yra tai, kas persmelkia, rutulio vidurys, tįsumas ir tai, kas gaubia; kūnas yra dvasios viduje, taigi jis yra ir supriešintas dvasiai, skirtingas nuo jos, ir pati dvasia.

Tokia yra bendroji apibrėžtis sielos, kuri yra įdėta į pasaulį ir jį valdo; kadangi substancialumas, kuris yra materija, panašus į sielą, tai teigiamas jų tapatumas savyje. Siela

yra ta pati esmė kaip ir regimoji visata; tie patys momentai sudaro jos realybę. (Dievas kaip absoliuti substancija mato ne ką kita, o save patį.) Todėl Platonas sielos santykį su objektine esme aprašo taip, kad „kiekvienąsyk, susiliesdama su daiktu, kurio substancija padalyta arba, priešingai, nedali, ji visa savo esybe pradeda judėti ir žodžiu išreiškia, kam šis daiktas tapatus ir nuo ko skiriasi; taip pat kokiu būtent atžvilgiu, kur, kaip ir kada kiekvienas daiktas atsirasdamas esti kartu su kiekvienu [kitu] daiktu – savo būtyje, savo kęsminėse būsenose ir tapatumo atžvilgiu. Šis žodis, nebyliai ir be garso tariamas savyje pačiame judančiame [kosmose], vienodai teisingas ir tada, kai jis susijęs su skirtingumu, ir tada, kai turi ryšį su tapatumu. Bet jeigu jis ištariamas apie tai, kas juntama, ir apie jį visoje kosmoso sieloje paskelbia taisyklingai judantis skirtingumo ratas" (jeigu „skirtingi" pasaulio judėjimo ratai sutampa su dvasios būtimi savyje), „tai atsiranda teisingos ir tvirtos nuomonės bei įsitikinimai; jeigu, priešingai, jis ištariamas apie mąstomą dalyką ir apie jį duoda žinią greitai riedantis tapatumo ratas, tai pagal būtinybę iki galo atsiskleidžia protas ir žinojimas".[72]

Tatai yra idėja, pasaulio kaip savyje palaimingo Dievo esmė. Tik čia, pasak šitos idėjos, pasirodo pasaulis, tik čia visumos idėja pasiekia išbaigtumą. Iki šiol buvo pasirodžiusi tik juslumo esmė, o ne pasaulis kaip juslinis; nors ten Platonas ir kalbėjo apie ugnį ir t. t., tačiau taip buvo nusakoma tiktai esmė. Todėl ir atrodo, kad čia Platonas vėl pradeda iš pradžių tai, ką jis jau išnagrinėjo, bet iš tikrųjų ten jis kalbėjo tik apie esmę; dėstymas būtų nuoseklesnis, jeigu anie teiginiai apie esmę ir t. t. būtų praleisti.

Dabar Platonas eina toliau. Apie šitą dieviškąjį pasaulį jis, pirma, kalba kaip „apie pagrindinį Provaizdį, turintį mąstomą (νοητόν) ir sau tapačią būtį", tačiau šita visuma vėl susipriešina ir jis, antra, kalba „apie šio Provaizdžio pamėgdžiojimą, gimusį ir regimą".[73] Pastarasis yra dangaus judėjimo sistema, o pirmasis yra amžinai gyva būtybė. „Kadangi Pro-

vaizdis yra amžinai gyva būtybė, [Kūrėjas] nusprendė ir šiuo požiūriu, kiek įmanoma, pasiekti pranašumo. Tačiau anos gyvos būtybės" (pradinės idėjos) „prigimtis buvo amžina, o šios savybės neįmanoma visiškai perduoti nė vienam iš pagimdytųjų [kūrinių]. Todėl jis nutarė sukurti tam tikrą judantį amžinybės panašumą; kurdamas dangų, kartu su juo [Tėvas] kuria amžiną vienovėje glūdinčios amžinybės atvaizdą, judantį nuo skaičiaus prie skaičiaus (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), kurį mes pavadinome laiku". Apie jį Platonas sako: „Buvo" ir „bus" – tik atsiradusio laiko rūšys, todėl, perkeldami jas į amžinąją substanciją, mes, patys to nepastebėdami, suklystame. Juk apie šią substanciją mes kalbame, kad ji „buvo", „yra" ir „bus", tačiau, jeigu svarstysime teisingai, jai tinka tik vienintelis „yra", tuo tarpu „buvo" ir „bus" taikytini tik atsiradimui, bėgant kintančiam laikui, nes tiek viēna, tiek kìta yra judėjimai (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαη). Bet tam, kas amžinai esti tapatus sau ir nejudantis, netinka laikui bėgant darytis vyresniam ar jaunesniam arba tapti tokiam kada nors – dabar ar ateityje, arba apskritai patirti ką nors iš to, ką atsiradimas suteikė pojūčiais suvokiamų daiktų srautui; ne, visa tai – rūšys laiko, pamėgdžiojančio amžinybę ir bėgančio ratu pagal skaičiumi nusakomą dėsnį."[74] Laikas yra idealus kaip ir erdvė, jis yra objektinis dvasios būdas; erdvė, laikas nėra tai, kas jusliška, – tai netarpiškas būdas, kuriuo dvasia pasirodo objektiškai, juslinis-nejuslinis būdas.

Realūs laiko (savaime ir sau esančio judėjimo laikiškume principo) momentai yra tie, kuriuose pasirodo pokyčiai. „Ir štai, idant laikas gimtų iš Dievo proto bei mąstymo, atsirado saulė, mėnulis ir kiti penki planetomis vadinami šviesuliai laiko skaičiams nustatyti ir sergėti";[75] juose ir yra realizuoti laiko skaičiai. Taigi dangaus judėjimas (tikrasis laikas) yra amžinybės paveikslas, kuris lieka vienybėje arba kuriame amžinybė išlaiko lygybės sau pačiai apibrėžtį. Juk viskas yra laike, t. y. būtent toje negatyvioje vienybėje, kuri niekam

neleidžia laisvai savyje įsišaknyti, taigi pačiam judėti ir būti judinamam pagal atsitiktinumą.

Tačiau šita amžinybė atsiduria ir *kitos* esmybės apibrėžtyje, kintančio ir klaidžiojančio principo idėjoje, kurio visuotinybė yra materija. Amžinasis pasaulis atsispindi tame pasaulyje, kuris priklauso laikui; bet šis pasaulis, palyginti su pirmuoju, yra toks, kuriam esmingai imanentiškas kitimas. Lygu sau pačiam ir kìta yra pačios abstrakčiausios priešybės, su kuriomis mes jau susidūrėme. Todėl amžinasis pasaulis, kaip įdėtas į laiką, turi dvi formas: lygybės sau pačiam formą ir savęs kito formą, klaidžiojančiojo formą.[76] Trys momentai, kurie šiame principe (sferoje) pasirodo, yra šie: α) paprastoji esmė, kuri yra pagimdyta, kilusi (apibrėžta materija), β) vieta, kurioje ji yra pagimdyta ir γ) tai, nuo ko kūrinys gavo savo provaizdį.[77] Platonas tuos momentus apibūdina šitaip: „yra būtis, yra erdvė ir yra atsiradimas" – toji esmė yra penas, gimimo substancija.[78] Taigi mes turime išvadą, kurios nariai yra: α) esmė, visuotinybė, β) vieta (erdvė), vidurys ir γ) individualus, atskiras kūrinys. Jeigu mes šitą laiko principą supriešinsime su jo negatyvumu, tai paprastas ὄν momentas (tasai kìta principas kaip visuotinis principas) bus priimantis mediumas, esmė kaip penėtoja, kuri viską išsaugo, viskam leidžia savaimingai atsirasti ir savaimingai veikti. Šitas principas yra tai, kas neturi formos, tačiau jis imlus visoms formoms, jis yra bendroji esmė visko, kas skirtingai reiškiasi. Tai yra blogoji pasyvi materija, tai, kaip mes suvokiame materiją, kai apie ją kalbame. Materija čia yra tai, kas reliatyviai substancialu, buvimas apskritai, išorinė esatis, abstrakti tik būtis sau. Savo refleksijoje nuo materijos mes atskiriame formą; pasak Platono, forma gali egzistuoti tik penėtojos dėka. Šitas principas apima tai, ką mes vadiname reiškiniu; juk materija kaip tik ir yra atskiro kūrinio buvimas, kuriame slypi susidvejinimas. Tačiau tai, kas čia reiškiasi, neturi būti teigiama kaip žemiškosios egzistencijos atskirybė, juoba neturi būti suvokiama kaip visuotinybė jos

apibrėžtume. Kadangi materija kaip visuotinybė yra esmė visko, kas atskira, tai Platonas pirmučiausia primena, kad nevalia kalbėti apie šiuos juslinius daiktus – apie ugnį, vandenį, žemę, orą ir t. t. (kurie vėl čia pasirodo); juk taip jie nusakomi kaip tvirtas apibrėžtumas, kuris toks išlieka ir niekada nesikeičia, nors iš tikrųjų tai, kas išlieka, yra tik jų visuotinumas arba jie kaip visuotiniai, kaip ugniška, žemiška ir t. t.[79]

Toliau Platonas[80] parodo apibrėžtą šių daiktų esmybę arba jų paprastą apibrėžtumą. Šitame kitimo pasaulyje forma yra erdvinė figūra. Pasaulyje, kuris yra netarpiškas amžinybės provaizdis, laikas yra absoliutus principas, todėl čia absoliutus idealusis principas arba grynoji materija kaip tokia yra erdvės egzistavimas. Iš šių trijų narių: materijos, erdvės, kūrinio – erdvė yra ideali to pasaulio, kuris reiškiasi, esmė, vidurys, kuris vienija tai, kas pozityvu ir kas negatyvu; erdvės apibrėžtumas yra figūros. Iš erdvės matmenų tikrąja esmybe turi būti laikoma plokštuma, kadangi ji tarp linijos ir taško erdvėje yra vidurys sau, o pirmojo realaus apribojimo požiūriu yra trejetas; todėl ir trikampis yra pirmoji iš figūrų, tuo tarpu apskritimas pats savaime neturi ribos kaip tokios. Ir čia Platonas prieina prie figūrų dedukcijos, jų pagrindas yra trikampis. Todėl juslinių daiktų esmė yra trikampiai. Ir tada Platonas pitagorietiškuoju būdu sako, kad šitų trikampių sudėjimas ir jungimas pagal pradinius skaičių santykius ir sudaro juslinius elementus; toks trikampių jungimas yra jų idėja (kuri priklauso viduriui). Toks yra šio dalyko pagrindas. Aš neaiškinsiu, kaip Platonas apibrėžė elementų figūras ir trikampių junginius.

Nuo čia Platonas[81] pereina prie fizikos ir fiziologijos dalykų, bet mes nenorime paskui jį sekti. Šios jo pastangos vertintinos kaip pradžia, vaikiškas mėginimas suprasti juslinius reiškinius ir jų įvairovę, tačiau šis mėginimas dar paviršutiniškas ir pakrikas; Platonas ima tam tikrą juslinį reiškinį, pavyzdžiui, kūno dalis ir narius, ir aprašo jį įterpdamas min-

čių; toks jo pasakojimas primena mūsų formalius aiškinimus, bet iš tikrųjų sąvoka jame išnyksta. Mes turime laikytis tos iškilios idėjos, kuri yra pats puikiausias dalykas Platono filosofijoje; realizuoti idėją – tokį poreikį Platonas jautė ir jį išreiškė. Dažnai čia galima atpažinti ir spekuliatyvią mintį, tačiau paprastai tyrinėjimas nukreipiamas į visiškai išorinius dalykus, pavyzdžiui, tikslingumą ir t. t. Tai yra kitoks negu mūsų fizikos traktavimo būdas, nes tada trūko empirinių žinių, o dabar, priešingai, jaučiama idėjos stoka. Nors Platonas ir atrodo nesuderinamas su dabartine fizika, kuri nesiremia gyvybės sąvoka, nors jis vaikiškai kalba laikydamasis išorinių analogijų, tačiau kai kurie jo požiūriai labai gilūs, į juos būtų pravartu atsigręžti ir mums, jei tik šiuolaikinėje fizikoje atsirastų vietos gamtos tyrinėjimui, paremtam gyvybės sąvoka. Lygiai taip tada atrodytų esąs vertas dėmesio jo pastebėtas fiziologinių ir psichinių reiškinių santykis. Kai kuriuose momentuose, antai spalvose, galima įžvelgti visuotinybės,[82] nuo jų jis pereina prie bendresnių samprotavimų. Pažymėtina, kad Platonas dažnai vėl pradeda nuo pradžios; taip yra ne todėl, kad „Timajas" yra agregatas, – tai vidinis būtinumas. Būtina pradėti nuo abstrakčių dalykų, kad galėtum eiti į tiesą, į konkretybę, ir pastaroji atsiranda tik vėliau; o kai konkretybė pasiekiama, tai ji vėl įgyja pradžios regimybę ir formą, ypač laisvame Platono pasakojime.

Kai Platonas pradeda aiškinti spalvų prigimtį, jis kalba apie tai, kaip sunku išskirti bei atpažinti atskirybę, ir sako, kad, tyrinėjant gamtą, „reikia atskirti dviejų rūšių priežastis – būtinąsias ir dieviškąsias, ir visuose dalykuose ieškoti dieviškųjų, idant įgytume, kiek leidžia mūsų prigimtis, laimingą gyvenimą (εὐδαίμονος βίου)", šitas užsiėmimas yra tikslas savaime, jis teikia laimę, „o jau anų labui – [ieškoti ir] būtinųjų, suvokiant, jog be pastarųjų" (kaip pažinimo sąlygos) „neįmanoma nei suprasti, nei sugauti, nei kaip kitaip priartinti prie savęs [dieviškųjų priežasčių], kurias stengia-

mės ištirti". Tai išorinis objektų, jų ryšių, jų santykių ir t. t. nagrinėjimas. „Be to, dieviškąsias būtybes sukūrė pats Demiurgas" (dieviškumas priklauso anam pirmajam dieviškajam pasauliui, tačiau ne kaip anapusiniam, o kaip čia ir dabar esančiam), „o mirtingųjų gimdymą patikėjo savo pagimdytiesiems (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν)". Tatai yra tam tikras lengvas būdas pereiti nuo dieviškų prie baigtinių, žemiškų dalykų. „Šie, pamėgdžiodami jį ir priėmę iš jo rankų nemirtingąjį sielos pradą, patalpino pastarąjį mirtingame kūne, kurį visą atidavė sielai kaip vežimą, įkurdinę jame dar ir mirtingąją sielos dalį, įdėdami į šį (προσῳκοδομοῦντο) baisius ir nuo būtinybės priklausančius kęsmus (δεινά καὶ αναγκαῖα παθήματὰ): pirmiausia – malonumą, šį didžiausią blogio jauką, paskui – kančią, atbaidančią nuo to, kas gera, taip pat įžūlumą ir baimę – du neprotingus patarėjus (ἡδονὴν, μέγιστον κακῶν δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγάς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω) ir pagaliau įkalbinėjimams kurčią pyktį bei gundymams lengvai pasiduodančią viltį. Visa tai sumaišę su nesvarstančiu pojūčiu ir į bet ką linkusiu geismu, pagal būtinybės dėsnį jie šitaip sudėliojo mirtingąją sielos dalį. – Tačiau, bijodami šitaip suteršti dieviškąjį sielos pradą, nes visiškos būtinybės taip pasielgti nebuvo (ὅ, τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη), mirtingąją dalį [demiurgai] apgyvendina kitoje kūno buveinėje, atskirai nuo dieviškosios dalies, o tarp galvos ir krūtinės; idant jas atskirtų, įstato kaklą tarsi kokį sąsiaurį ir ribą." Jausmai, aistros ir t. t. yra įsikūrę kaip tik krūtinėje, širdyje (paprastai mes su širdimi siejame tai, kas nemirtinga), o tai, kas dvasiška, yra galvoje. Tačiau kad ana mirtingoji siela būtų kiek įmanoma tobulesnė, „iš anksto numatydami, kad [žmogui] nuspėjant apie gresiančius pavojus ir įniršus, širdis ims trankytis dėl ugnies [veikimo], ir norėdami širdžiai padėti, jie užaugino plaučius, kurie pirmiausia yra minkšti ir bekraujai, be to, viduje išvarpyti į kempinės ertmes panašių porų, idant sugertieji dvelksmas ir gėrimas

(τὸ πῶμα), atšaldę širdį, suteiktų jai atsipūtimą ir palengvėjimą kaitros metu."[83]

Ypač įdomu tai, ką Platonas toliau sako apie kepenis. Jis nurodo, kad ta mirtingosios sielos dalis, kuri „geidžia valgyti, gerti ir visų kitų dalykų, būtinų dėl kūno prigimties", yra tarytum laukinis žvėris. „Jie žinojo, kad šis žvėris nesupras svarstymo, o jeigu ką ir suvoktų pojūčio padedamas, svarstymais rūpintis jam nebus prigimta, o tik skirta dieną ir naktį būti klaidinamam atvaizdų bei vaizduotės šmėklų. Todėl Dievas, nutaręs [šį žvėrį] sutramdyti, sukūrė kepenis ir patalpino žvėries buveinėje, padarė jas tvirtas, glotnias, blizgančias, saldžias, tačiau turinčias ir kartumo, idant iš proto (νοῦς) besiliejanti apmąstymų galia, atsispindėdama jose tarsi veidrodyje, priimančiame žymes ir leidžiančiame pamatyti atvaizdus (τύπους), tą žvėrį gąsdintų... <...> Kaip tik todėl kepenų srityje gyvenanti sielos dalis gali tapti nuskaidrinta ir džiaugsminga, o naktį būti rami ir sapnuoti pranašingus sapnus, jeigu jau nelemta jai turėti dalį svarstyme bei mąstyme. Mat mus darę dievai atminė savo Tėvo priesaką, liepusį žmonių giminę sukurti tokią tobulą, kiek tik įmanoma; kad tai įvyktų, jie pasistengė priartinti prie tiesos net žemesniąją mūsų prigimties dalį, todėl įkūrė joje pranašavietę (τὸ μαντεῖον)". Taigi pranašavimą Platonas priskiria neprotingajai, kūniškai žmogaus daliai. Ir nors dažnai tikima, kad pranašavimą ir t. t. Platonas sieja su protu, tačiau iš tikrųjų taip nėra; pranašavimas, sakė jis, yra tam tikras protas, tačiau protas neprotingume. „Tai, kad pranašavimo dovaną Dievas priskyrė žmogiškajam proto aptemimui, gali būti neginčijamai įrodyta: nė vienas, būdamas sveiko proto (ἔννους), neturi dalies Dievo įkvėptame (ενθέον) ir teisingame pranašavime (ἀληθοῦς μαντικῆς), išskyrus tuos atvejus, kai mąstančioji [sielos] galia (φρονήσεως) būna sukaustyta miego, ligos arba įvairiausių atmainų apsėdimo (παραλλάξας) priepuolio". Taigi aiškiaregystę Platonas laiko žemesniu gebėjimu negu sąmoningas žinojimas. „Ir atvirkš-

čiai, nesudrumsto proto žmogaus (ἔμφρων) užduotis – atsiminti ir atkurti tai, ką sapnuojant ar būdraujant ištarė ši pranašinga ir įkvėpta prigimtis, išnarstyti šiuos regėjimus padedant minčiai, suvokti, ką jie ženklina – blogį ar gėrį – ir ar taikytini būsimiems, praėjusiems ar dabarties laikams, nes kas pašėlo ir pasilieka beprotystės gniaužtuose, tas negali spręsti apie savo regėjimus ir ištarmes. Sena patarlė teisingai sako, kad tik protingas žmogus pajėgia suprasti tiek save patį, tiek tai, ką daro."[84] Platonas padaromas paprasto entuziazmo globėju; bet tai klaidingas požiūris.Tokie yra pagrindiniai Platono gamtos filosofijos momentai.

3. Dvasios filosofija

Viena vertus, mes jau susipažinome su spekuliatyviąja dvasios esme (ne su dvasios reikšme, ne su ja kaip realizuota dvasioje ir gamtoje); antra vertus, Platono filosofijoje dar nerandame teorinės dvasios organizmo išplėtotos sampratos. Tiesa, jis skiria pojūtį, prisiminimą ir t. t., protą, bet šie dvasios momentai nėra nei tiksliai apibrėžti, nei yra parodyta jų sąsaja, neatskleista tai, kaip jie tarpusavyje santykiauja verčiant būtinybei. (Šių momentų skirtumai pažinimo atžvilgiu labai svarbūs, bet apie tai mes jau kalbėjome.) Tačiau Platono filosofijoje labiausiai žavi realusis, praktinis sąmonės aspektas. Tarp tų dalykų, kurie priklauso dvasios sričiai ir mus gali dominti, pirmiausia paminėtina Platono idėja apie dorovinę žmogaus prigimtį. (Šios idėjos nereikėtų suprasti taip, tarsi Platonas būtų siekęs rasti aukščiausiąjį moralės principą, – tai dabar taip vadinama, bet apskritai tai yra kažkas tuščia, nes įsivaizduojama, kad tuo aprėpiama viskas; taip pat šios idėjos nereikėtų sieti su tam tikra prigimtine teise, su šia banalia abstrakcija apie realią praktinę esmę, apie teisę.) Šita dorovinė prigimtis yra tai, ką jis išdėsto savo „Valstybės" knygose. Mums atrodo, kad dorovinė žmogaus

prigimtis yra dalykas, tolimas valstybei. Tačiau Platonas dvasios – dvasios, nes ji supriešinta su gamta – realybę suvokė kaip aukščiausią tiesą, būtent kaip valstybės organizaciją; ir jis pripažino, kad dorovinė prigimtis (laisva valia kaip protingumas) realizuoja savo teisę, įgyvendina save tik tam tikroje tautoje.

Kalbant konkrečiau, pasakytina tai, kad Platonas knygose apie valstybę savo objekto tyrinėjimą pradeda taip, kad pirma turi būti parodyta, kas yra *teisingumas*. Kiek pasišnekėjus, daug kartų neigiamai apibūdinus teisingumo apibrėžimą, Platonas pagaliau sako jam įprastu paprastu būdu: „Mes, mano nuomone, nesame pakankamai stiprūs ištirti tokį dalyką – tai tas pat, ką žmogų, turintį prastą regėjimą, versti iš toli skaityti smulkias raides. O jeigu staiga kas nors susiprotėtų, kad tos pačios raidės būna ir didesnės, parašytos didesnėje lentoje, tai, manau, būtų tiesiog atradimas pirmiau perskaityti tai, kas parašyta stambiomis raidėmis, o paskui ir tai, kas smulkiomis, jeigu tik parašyta tas pat. <...> Didesniame dalyke veikiausiai ir teisingumas yra didesnio masto ir lengviau suvokiamas. Taigi, jei norite, pirmiau panagrinėkime, kas yra teisingumas valstybėse, o paskui lygiai taip pat ištirsime jį ir paskirame žmoguje, tai yra pasistengsime mažesniajame surasti panašumą į didesnįjį". Tatai aiškiai skiriasi nuo stoikų kalbų apie išminčių. Platonas tęsia: „Yra vilties, kad tokiomis sąlygomis lengviau pastebėsime tai, ko ieškome";[85] tai naivi ir patraukli įžanga. Taip šitokiu palyginimu Platonas nuo teisingumo klausimo pereina prie valstybės nagrinėjimo. Tai labai naivus perėjimas, kuris atrodo esąs savavališkas; tačiau čia glūdėjo gili prasmė, kuri senovės filosofus vedė į tiesą. Tai, ką Platonas čia pateikia tik kaip tam tikrą didesnį paprastumą, iš tikrųjų veikiau yra pati dalyko prigimtis. Juk teisingumas kaip realybė ir tiesa glūdi tik valstybėje. Teisė yra laisvės esatis, savimonės tikrovė, realusis dvasios aspektas ir būdas. Valstybė yra objektyvi teisės tikrovė. Teisė yra dvasinė būtis savyje ir pas sa-

ve, kuri nori turėti esatį ir yra veikli, ir tai yra laisvė, suteikianti sau esatį; antai kai daiktas yra mano, tai reiškia, kad aš savo laisvę įdedu į šitą išorinį daiktą. Viena vertus, dvasia yra pažįstanti, antra vertus, ji yra norinti, t. y. ji nori suteikti sau realumą. Realybė, kurioje yra visa dvasia ir kuri nėra manęs kaip šito pavienio asmens žinojimas, – ši realybė yra valstybė. Juk tai, kaip laisva protinga valia save apibrėžia, ir yra laisvės įstatymai; bet šitie įstatymai lygiai taip yra ir valstybių įstatymai, nes kaip tik valstybė yra tai, kad egzistuoja, kad iš tikrųjų yra protinga valia. Taigi valstybėje galioja įstatymai, jie yra valstybės įpročiai ir papročiai; bet valstybėje taip pat esama ir netarpiškos savivalės, todėl įstatymai yra ne tik papročiai, o turi būti ir jėga, kovojanti su savivale, ir tokia jėga pasirodo kaip teismai ir vyriausybės. Tai ir yra valstybės esmė; vedamas proto šitokio instinkto, Platonas iškelia tuos teisingumo bruožus, kurie atsiskleidžia valstybėje.

Teisingumą savaime mes paprastai įsivaizduojame kaip tik *tokia* forma. Kai kalbama apie prigimtinę teisę, apie natūraliosios būklės teisę, tai tiesiogiai suprasta tokia natūralioji būklė yra dorovinė beprasmybė. Žmonės, kurių mintis nėra pasiekusi visuotinybės, laiko natūraliu dalyku tai, kas yra savaime, kaip kad būtini dvasios momentai laikomi įgimtomis idėjomis. Priešingai, tai, kas gamtiška, natūralu, yra tai, ką dvasia turi įveikti, ir natūralioji būklė gali reikštis tik šitaip, o jos teisė yra ši – ji yra absoliuti dvasios neteisybė. Valstybė yra realioji dvasia. Dvasia kaip paprasta, dar nerealizuota sąvoka yra abstraktus „savaime", ir ši sąvoka, „savaime" (das Ansich), šiaip ar taip, turi būti ankstesnė už jos realybės konstrukciją; tatai ir yra suprantama kaip natūralioji būklė. Mes esame įpratę vadovautis natūraliosios būklės fikcija; visiškai aišku, kad toji būklė yra ne dvasios, ne protingos valios, o gyvūnų savitarpio būvio būklė. Itin teisingu Hobbes'o pastebėjimu, visų karas su visais yra tikroji natūralioji būklė. Šitas „savaime" arba nereali dvasios

sąvoka yra ir atskiras žmogus; jis egzistuoja kaip toks. Juk apskritai vaizdinyje visuotinybė atsiskiria nuo atskiro žmogaus, tarsi atskiras žmogus, toks, koks jis šiuokart yra, būtų savaime ir sau, tarsi ne visuotinybė jį padaro tuo, kas jis iš tikrųjų yra, tarsi ne visuotinybė būtų jo esmė, o svarbiausia būtų tai, kokią ypatingybę jis turi savyje. Natūraliosios būklės fikcija pradeda nuo asmens atskirumo, nuo jo laisvos valios ir santykio su kitais asmenimis pagal šitą laisvą valią. Prigimtine teise šitaip buvo vadinama tai, kas yra atskiro asmens teisė, teisė atskiram asmeniui, o visuomenės ir valstybės būklė buvo suprantama ir pripažįstama tik kaip priemonė atskiram asmeniui, kuris esąs svarbiausias tikslas. Platonas, priešingai, substancialybę, visuotinybę deda pagrindan, ir deda taip, kad atskiras asmuo kaip toks būtent visuotinybę laiko savo tikslu, savo papročiu, savo dvasia, kad atskiras asmuo valstybėje ir valstybei gyvena, nori, veikia ir mėgaujasi, taigi valstybė yra jo antroji prigimtis, įprotis ir paprotys. Šita dorovinė substancija, kuri yra individualybės dvasia, gyvenimas ir esmė, individualybės pagrindas, sisteminasi gyvoje organiškoje visumoje, esmiškai išsiskirdama į savo narius, kurių veikla ir yra visumos sukūrimas. Žinia, Platonas dar nebuvo įsisąmoninęs tokio sąvokos santykio su savo realybe. Jo filosofijoje nerasime tokios konstrukcijos, kuri iš pradžių parodytų pačią idėją savaime ir sau, o po to joje atskleistų jos realizavimo būtinybę bei patį šitą realizavimą.

Taigi Platonas savo „Valstybėje" pateikia vadinamąjį valstybės santvarkos *idealą*, santvarkos, kuri kaip *sobriquet* tapo priežodžiu ta prasme, kad tai yra tam tikra chimera. Kitaip tariant, apie Platono valstybę paprastai manoma, kad ji, sprendžiant iš Platono veikalo, neabejotinai yra puiki – tuo požiūriu, kad ji gerai gali būti mąstoma galvoje, kad savaime tokios valstybės mintis yra teisinga, pagaliau kad ji gali būti net sukurta, bet tik su sąlyga, kad žmonės bus tobuli, – galbūt tokie gyvena Mėnulyje, tačiau tokia valstybė ne pa-

gal jėgas Žemės žmonėms (žmones būtina matyti tokius, kokie jie yra, dėl žmonių blogumo tas idealas negali būti įkūnytas), todėl toks idealas yra beprasmis.

α. Pirmiausia būtina pasakyti, kad apskritai krikščioniškajame pasaulyje paplitęs tobulo žmogaus idealas, kuris, žinia, negali būti sutinkamas itin dažnai – jo nėra tiek daug, kiek, pavyzdžiui, yra kokios nors tautos žmonių. Jei mums atrodo, kad šį idealą įkūnija vienuoliai, kvakeriai ar kiti pamaldūs žmonės, tai nereiškia, kad saujelė tokių varganų padarų gali sudaryti tautą, lygiai taip utėlės arba parazitiniai augalai negali egzistuoti patys sau, o tik ant organinių kūnų. Jeigu tokie žmonės turėtų sudaryti tautą, tai šitas avinėlio romumas, šita puikybė, kuri rūpinasi ir užsiima tik savo asmeniu, kuri visuomet pateikia savo tobulumo paveikslą ir sąmonę, neišvengiamai žūtų. Juk kad gyventum visuotinybėje ir visuotinybei, reikia ne ano vangaus ir bailaus romumo, o energingo romumo, reikia užsiimti ne savimi ir savo nuodėmėmis, o visuotinybe ir tuo, kas darytina jos labui. Tačiau tam, kuris mato tik tą blogąjį idealą, žmonės visada bus silpni ir pagedę, o minėtasis idealas – neįmanomas realizuoti. Juk tokie žmonės svarbius dalykus padaro iš niekniekių, į kuriuos protingas žmogus nekreipia dėmesio; jie mano, kad tokios silpnybės ir trūkumai iš tikrųjų yra, nors žmonės jų ir nepastebi; bet tai, kad jie tuos niekus pastebi, vertintina visai ne kaip jų kilniadvasiškumas; veikiau tai, kad jie kreipia dėmesį į tai, ką jie vadina silpnybėmis ir trūkumais, yra jų pačių pagedimas, kuris tokius dalykus sureikšmina. Žmogus, turįs tokių silpnybių ir trūkumų, savaip su jais susidoroja, kai jiems neteikia per daug reikšmės. Nedorybė yra tada, kai jie pačiam žmogui yra esmingi, pagedimas yra tai, kad jie laikomi kažkuo esminga.

Tiesa nėra chimera. Aišku, niekam nedraudžiama norėti. Tačiau kas apie didelius ir tikrus dalykus tik puoselėja savyje dievobaimingus norus, tas yra bedievis; toks yra ir tas, kuris nieko negali daryti, nes jam viskas yra šventa ir nelie-

čiama, niekas negali būti apibrėžta, nes viskas, kas apibrėžta, turi trūkumų. Taigi anas blogasis idealas, kad ir kokią patrauklią formą jis įgytų – nebūtinai vienuolių ir kvakerių, mums neturi būti kliūtis; tegu jis būna tiesiog juslinio nepritekliaus bei veiklos energijos stokos principas, kuris parbloškia daugelį dalykų, šiaip jau turinčių vertę. Reikalavime išsaugoti visus esamus santykius slypi prieštara; tame, kas vertinga, visuomet atsiras tam tikra dalis, kuri pasijus įžeista. Tai, ką aš jau kalbėjau apie filosofijos santykį su valstybe, rodo, kad šitas idealas negali būti suprantamas šia prasme. Jei apskritai tam tikras idealas savyje turi tiesą idėjos, sąvokos dėka, tai jis nėra chimera, o yra tikras; toks idealas nėra beprasmis, nėra bejėgis, o yra tikrovė. Tikras idealas ne *privalo* būti tikroviškas, o *yra* toks, jis yra vien tikrovė; ir tokiu jis turi būti laikomas pirmiausia. Jeigu tam tikra idėja yra per gera, kad egzistuotų, tai jau paties idealo trūkumas. Taigi Platono valstybė būtų chimera ne todėl, kad žmonija nėra pakankamai tobula, o todėl, kad toks tobulumas žmonijai būtų per blogas. Tikrovė yra per gera; kas tikra, tas protinga. Tačiau reikia žinoti, reikia skirti, kas iš tikrųjų yra tikra; kasdieniame gyvenime viskas yra tikra, tačiau esama skirtumo tarp reiškinių pasaulio ir tikrovės. Tai, kas tikra, turi ir išorinę esatį; tai pasirodo kaip savivalė ir atsitiktinumas, antai gamtoje kaimynaujasi medis, namas, augalas. Dorovės, žmonių veiksmų sferos paviršiuje daug kas būna prasta, nes daug kas galėtų būti geriau. Tačiau jeigu norime pažinti substanciją, mūsų žvilgsnis turi prasiskverbti pro paviršių. Žmonės visada bus ydingi, pagedę, bet tai nėra idėja. Paviršiuje grumiasi visokiausios aistros, bet tai nėra substancijos tikrovė. Tai, kas laikiška, praeinama, be abejo, egzistuoja ir gali daug kam pridaryti rūpesčių, tačiau, nepaisant to, tai nėra tikra tikrovė, ji nėra ir subjekto partikuliarūs interesai, norai bei polinkiai.

Turėdami galvoje šitą dalyką, mes turime prisiminti tą skirtumą, prie kurio priėjome nagrinėdami Platono gamtos

filosofiją: amžinasis pasaulis, kaip savyje palaimingas Dievas, yra tikrovė, bet jis turi būti traktuojamas ne kaip išorinis, anapusinis pasaulis, o kaip esamas tikras pasaulis, turintis savo tiesą, nors jis juslėmis nesuvokiamas, negirdimas, nematomas ir t. t. Jeigu mes šitaip traktuosime Platono idėjos turinį, tai paaiškės, kad jis graikų dorovę pavaizdavo būtent jos substancialumo požiūriu. Graikų valstybės gyvenimas – tai ir yra tikrasis Platono „Valstybės" turinys. Platonas ne toks žmogus, kuris prasidėtų su abstrakčiomis teorijomis ir principais, jo tikra dvasia čia pažino ir pavaizdavo tikrus dalykus; tai galėjo būti ne kas kita, o tiesa to pasaulio, kuriame jis gyveno, tiesa tos vienos dvasios, kuri buvo gyva ir jame, ir Graikijoje. Niekas negali pralenkti savo laiko; kiekvieno žmogaus laiko dvasia yra ir jo paties dvasia; tačiau svarbiausia – pažinti tikrąjį šios dvasios turinį.

β. Antra vertus, reikia atminti, kad tam tikra tobula konstitucija, kuri tokia laikytina tam tikros tautos atžvilgiu, tinka ne kiekvienai tautai. Vadinasi, kai sakoma, kad gera konstitucija netinka tokiems žmonėms, kokie jie yra, tai α) svarbu neužmiršti, kad juo tobulesnė tam tikros tautos konstitucija, juo tobulesnę ji daro ir tą tautą, bet β) taip pat ir priešingai (kadangi papročiai yra gyvoji konstitucija), konstitucija neturi būti suprantama abstrakčiai, ji nėra pati sau, o turi būti susieta su papročiais, ji turi būti pilna gyvos tos tautos dvasios; todėl jokiu būdu negalima sakyti, kad tikra konstitucija tinka kiekvienai tautai; beje, kaip tik taip ir yra – tokiems žmonėms, kokie jie yra, pavyzdžiui, irokėzai, rusai, prancūzai, tinka ne kiekviena konstitucija. Juk kiekviena tauta turi savo vietą istorijoje. Tačiau atskiras žmogus išugdomas valstybėje, t. y. jis kaip atskirumas pakeliamas į visuotinumą ir tik taip iš vaiko tampa žmogumi, lygiai taip išugdoma ir kiekviena tauta; būklė, kurioje ji yra vaikas, kitaip tariant, barbarybė, virsta protinga būkle. Žmonės joje ne tik lieka tokie, kokie yra, bet ir tampa kitokie; tai pasakytina ir apie jų konstitucijas. Klausimas, kuris čia iškyla, yra

šis – kokia yra teisinga konstitucija, į kurią tauta turi eiti, lygiai taip iškyla klausimas, koks yra tikrasis matematikos mokslas ar kuris kitas; tačiau reikalas šiuo atveju ne tas, kad vaikai arba berniukai dabar privalo įgyti šitą mokslą, reikalas yra šis – jie turi būti auklėjami taip, kad gebėtų įgyti šitą mokslą. Tad istorinės tautos laukia tikra konstitucija, todėl ji eina į ją. Kiekviena tauta, laikui bėgant, turi daryti tokius pakeitimus savo turimoje konstitucijoje, kurie ją artintų prie tikrosios jos konstitucijos. Jos dvasia pati išauga vaikiškus batus; konstitucija yra įsisąmoninimas to, kas dvasia yra pati savaime, – tiesos, savęs žinojimo forma. Kai tautai dvasios „savaime" pasidaro nebetikras, o jos konstitucija jį vis dar nusako kaip tiesą, t. y. kai sąmonė arba sąvoka ir jos realybė pasidaro skirtingos, tada tautos dvasia tampa suskilusia, padalinta esybe. Tada galimi du atvejai. Arba tauta tam tikru vidiniu prievartos protrūkiu sudaužo tą teisę, kuri dar turi galioti, arba ji ramiau ir lėčiau keičia tai, kas dar galioja kaip teisė, keičia įstatymą, kuris jau nebėra tikrasis paprotys, nes dvasia jį jau praaugo. Arba tauta neturi tam reikalui proto bei jėgos, ir ji sustoja prie atgyvenusio įstatymo; tada gali būti, kad kuri nors kita tauta pasiekė aukštesnę konstituciją ir dėl to tapo pranašesnė, todėl pirmoji tauta nusileidžia jai, nustoja buvusi tauta ir privalo anai tautai paklusti.

Todėl labai svarbu žinoti, kas yra tikroji konstitucija; juk visa tai, kas jai prieštarauja, nėra tvaru, nėra tiesa, todėl įveikiama. Tokie prieštaraujantys dalykai turi tik laikinę esatį ir negali išsilaikyti, jie galiojo, bet toliau nebegali galioti; tai, kad jie turi būti atmesti, glūdi pačioje konstitucijos idėjoje. Šią įžvalgą galima pasiekti tik filosofijos dėka. Kai ji tampa visuotinė, perversmai valstybėse vyksta be prievartinių revoliucijų. Institucijos tada atpuola ir dingsta net neaišku kaip, ir kiekvienai iš jų lemta prarasti savo teisę. Bet kad šitiems dalykams jau pribrendo laikas – valdžia turi žinoti. Jei valdžia, nežinodama, kas yra tiesa, prisiriša prie laikinų ins-

titucijų, imasi saugoti neesmingai galiojančius dalykus nuo esmingų (o kad taip yra – tai jau glūdi idėjoje), tai ją nuverčia pati veržlioji dvasia ir valdžios pakrikimas pakrikdo ir pačią tautą; tada atsiranda nauja valdžia – arba senoji valdžia ir jos ginama neesmybė paima viršų.

Svarbiausioji mintis, kuria pagrįsta Platono „Valstybė", yra ta mintis, kurią turime laikyti ir graikų dorovės principu: dorovė yra substancialus santykis ir fiksuoja tai, kas dieviška, todėl kiekvieno atskiro subjekto tikslas, jo dvasia ir papročiai yra dvasia, visuotinybė, subjektas nori, veikia, gyvena ir džiaugiasi iš šitos dvasios ir šitoje dvasioje, taigi šitai yra jo prigimtis, t. y. jo antroji dvasinė prigimtis, subjektyvumą jis turi prigimtiniu būdu kaip substancialumo paprotį ir įprotį. Tai, žinoma, yra pagrindinė apibrėžtis, substancialumas apskritai. Apibrėžtis, kuri yra pastarosios apibrėžties – šito substancialaus individo santykio su papročiu – priešybė, – yra subjektyvi individų savivalė, moralė; ji yra tai, kad individai veikia ne spontaniškai, verčiami pagarbos, pagarbios baimės valstybės, tėvynės institucijoms, o veikia pagal savo įsitikinimą, atlikę moralinį svarstymą ir priėmę sprendimą iš savęs, save apibrėžę pagal minėtąjį moralinį svarstymą. Subjektyviosios laisvės principas yra vėlesnės kilmės, tai moderniųjų, išsimokslinusių laikų principas. Šis principas gyvavo ir graikų pasaulyje, bet jis gyvavo kaip graikų valstybių, graikų gyvenimo pražūties principas. Jis buvo pražūtis, nes graikų dvasia, valstybės santvarka, įstatymai nebuvo, o ir negalėjo būti numatyti tam, kad juose iškiltų šitas principas. Abu šie momentai nebuvo homogeniški, todėl graikų papročiai ir įpročiai turėjo žlugti. Platonas pažino ir suprato savo pasaulio dvasią ir tiesą, jis toliau išplėtojo tą tiesą didesnio apibrėžtumo linkme, idant pašalintų tą naują principą ir jis būtų neįmanomas jo valstybėje. Požiūris, kuriuo Platonas rėmėsi, buvo substancialus, mat jo pagrindas buvo tai, kas tuo metu substancialu; bet ir šis požiūris tik reliatyvus, nes jis yra tik graikiškas požiūris ir sąmoningai pašalins vėlesnįjį

principą. Tai Platono valstybės idealo visuotinybė, ir šis idealas turi būti traktuojamas remiantis tokiu požiūriu. Svarstymai, ar tokia valstybė yra galima ir ar ji yra geriausia, kai jie paremti naujausiu požiūriu, veda į klaidingas pažiūras. Moderniosiose valstybėse esama sąžinės laisvės, jose kiekvienas individas gali reikalauti, kad jis galėtų vadovautis savo interesais; tačiau tokių dalykų nebuvo Platono idėjoje.

Pirma. Dabar aš noriu smulkiau išdėstyti pagrindinius Platono valstybės principus, kadangi jie svarbūs filosofijai. Platonas vaizduoja tai, kas yra valstybės esmė ir kas yra valstybė savo tiesos požiūriu. Valstybė turi tam tikrą ribą, su kuria mes susipažinsime: ši susijusi su tuo, kad formaliojoje teisėje atskiras asmuo nepriešina savęs šitam visuotinumui, o taip yra negyvose teisinių valstybių konstitucijose. Platono idėjos turinys – tai visuma, individo prigimtis, bet pastaroji reflektuoja save į visuotinybę, ji nėra fiksuota, nėra galiojanti savaime ir sau. Jau minėjome, kad Platonas pradeda nuo teisingumo ir sako, kad teisingumą patogiau nagrinėti valstybėje. Tačiau toks dėstymas plaukia ne vien iš patogumo; svarbiausia, kad tik taip įmanoma įgyvendinti teisingumą, nes žmogus yra valstybės narys, kuris kaip toks iš esmės yra doras. Teisingumas suponuoja vien tai, kad teisingasis egzistuoja tik kaip doras valstybės narys. Pasak Platono, teisingumas reiškia tai, kad substanciali dvasia turi tikrovę, bei tai, kokia toji tikrovė yra. Platonas iš pradžių atskleidžia praktinę valstybės esmę, o po to parodo, kad ir atskiro asmens praktinė esmė yra tokia pati. Idėja yra konkreti, dorovė irgi yra konkreti. Toliau dėstydamas jis atskleidžia dorovinės bendruomenės organizmą, t. y. skirtybes, kurios glūdi dorovinėje substancijoje, todėl ji yra gyva, esanti. Jis parodo principus, kurie glūdi sąvokoje; jie nėra nepriklausomi, o laikomi esančiais vienybėje. Šituos dorovinio organizmo principus Platonas nagrinėja trimis aspektais: α) kaip valstybėje esančius luomus, β) kaip dorybes, dorovės momentus ir γ) kaip atskiro subjekto, valios empirinės veik-

mės momentus. Platonas ne moralizuoja, o parodo, kaip dorovė pati gyvai juda savyje, jis atskleidžia jos funkcijas ir vidurius. Šitas vidinis sistemiškumas nėra tvari, negyva vienybė, tokia kaip metališkumas, jis yra toks, koks yra organiniame kūne, – savyje gyvas, save judinantis, o tai sąlygoja skirtybės (vidurių funkcijos), kurios jame slypi.

1. Be *luomų*, be šito pasidalijimo į dideles dalis, valstybė neturėtų jokio organizmo; šitos didelės skirtybės yra substancijos skirtumai. Kartu čia iškyla prieštaravimas tarp visuotinybės kaip valstybės reikalų ir gyvenimo valstybėje, ir atskirybės kaip gyvenimo ir darbo pavieniam asmeniui. Šitie du užsiėmimai padalinti taip, kad viena klasė, vienas luomas skirtas vienam, o kitas luomas – kitam užsiėmimui. Platonas pateikia tris dorovinės tikrovės sistemas, kurių funkcijos yra a) įstatymų leidyba, svarstymas, apskritai veikla ir rūpinimasis bendrais reikalais, visumos kaip tokios interesais, b) bendruomenės gynimas nuo išorės priešų, c) rūpinimasis pavieniais dalykais, poreikiai: žemdirbystė, gyvulininkystė, drabužių siuvimas, namų statymas, įrankių gaminimas ir t. t. Apskritai paėmus, tai visiškai teisinga, tačiau atrodo veikiau kaip išorinė būtinybė, nes tokie poreikiai surandami kaip esantys, o ne išskleidžiami iš pačios dvasios idėjos. Toliau šitos skirtingos funkcijos paskirstomos įvairioms sistemoms – daugybei individų, kurie šiems užsiėmimams yra nuskirti ypatingu būdu. Taip atsiranda įvairūs valstybės luomai, o pats Platonas pasisako prieš paviršutinišką vaizdinį, kad tas pats žmogus turi užsiimti visais reikalais. Jis nurodo tris luomus: a) valdytojų, mokslo žmonių, žinančiųjų, b) karių, c) tų, kurie tenkina poreikius: žemdirbių ir amatininkų. Pirmuosius jis vadina sargybiniais, kurie iš esmės yra filosofiškai išsilavinę valstybės vyrai, įvaldę tikrąjį mokslą.[86] Platonas nepateikia šios luomų kildinimo dedukcijos, bet tos skirtybės, jo nuomone, yra būtinos; kiekviena valstybė neišvengiamai yra šitokių sistemų sistema pati savyje. Tad padalijimas į luomus sudaro Platono vals-

tybės konstituciją. Po to Platonas pereina prie atskirų apibrėžčių, kurios iš dalies yra smulkmeniškos, ir būtų geriau, jei jų nebūtų; pavyzdžiui, pirmajam luomui jis nustato ypatingus kreipinius,[87] kalba apie tai, kokios turėtų būti ir kaip turėtų elgtis žindyvės ir t. t.[88]

2. Po to Platonas tuos principus, kurie čia realizuojami luomais, parodo kaip tai, ką mes vadiname bruožais, būdingais individams kaip dorovinės esmybės, – paprasta dorovinė sąvoka padalijama į jos visuotines apibrėžtis. Šitaip skirdamas luomus, jis kaip rezultatą pateikia paaiškinimą, kad tokio organizmo dėka visos *dorybės* bendruomenėje gali gyvuoti. Jo pateikiamos dorybės yra keturios; jos vadinamos kardinaliomis dorybėmis.

a. Pirmoji dorybė yra *išmintis* ir mokslas. „Valstybė, kurią nagrinėjome, iš tikrųjų atrodo išmintinga, nes joje įgyvendinami protingi sprendimai. <...> O protingi sprendimai, aišku, yra žinojimas (ἐπιστήμη); nemokšiškumas čia nepadės, reikia mokėti protingai samprotauti. <..> Ar mūsų įkurtoje valstybėje kam nors iš piliečių būdingas toks žinojimas, kuris padėtų spręsti ne smulkius, o valstybinius klausimus, geriausiai tvarkyti vidaus ir išorės santykius? <...> Tai menas visada būti budriam; jis būdingas tiems valdantiesiems, kuriuos pavadinome tobulais sargybiniais. <...> O palyginti su visais kitais, kurie turi kokių nors žinių ir pagal jas yra vadinami, sargybinių bus visų mažiausiai. <...> Taigi dėl tos mažiausios gyventojų dalies, kuri vadovauja ir valdo, ir jai būdingo žinojimo visa pagal prigimties reikalavimus įkurta valstybė būtų vadinama išmintinga. Atrodo, kad tik labai nedaugeliui žmonių iš prigimties tinka įgyti šį žinojimą, kurį tik vieną iš visų žinojimo rūšių galima pavadinti išmintimi."[89]

b. Antroji dorybė yra *narsumas*. „Taigi valstybė yra narsi tik tam tikros savo dalies dėka – todėl, kad toje jos dalyje glūdi galia, kuri visą laiką išsaugo tokią nuomonę apie pavojus – kad jie slypi ten ir ten, – kokią jai auklėjimu įdiegė įstatymų leidėjas. Ar ne šitai tu vadini narsumu? <...> Aš

teigiu, kad narsumas yra tam tikras išsaugojimas – įstatymo auklėjimu įdiegtos nuomonės apie pavojų – kas jis yra ir koks. Aš sakiau, kad ji išlieka, tai yra žmogus išsaugo ją ir kentėjimuose, ir malonumuose, ir aistrose, ir baimėje ir niekad jos neatsisako."[90] Šita dorybė atitinka narsiųjų luomą.

c. Trečioji dorybė yra *nuosaikumas* (σωφροσύνη). „Nuosaikumas, mūsų požiūriu, labiau panašus į sąskambį ir harmoniją negu kitos ypatybės. <...> Nuosaikumas yra tam tikra tvarka; tai malonumų ir geismų valdymas – juk taip tvirtina, sakydami, kad reikia „įveikti save". <...> Žmogaus sieloje yra dvi dalys – viena geresnė, kita blogesnė. Kai savo prigimtimi geresnė dalis pažaboja blogesniąją, tada sakoma, kad žmogus „įveikia save". <...> Narsumas ir išmintis, glūdėdami tik kurioje nors vienoje valstybės dalyje, visą valstybę padaro narsią arba išmintingą, o nuosaikumas pasireiškia kitaip: jis viską derina pagal save ir sukuria tobulą visų piliečių santaiką – vis tiek, ar jie būtų silpni, ar stiprūs, ar vidutinio stiprumo, ar, jei nori, pasižymintys protu arba kūno jėga, arba gausumu, arba turtais, arba kitais dalykais. Todėl pagrįstai galėtume sakyti, kad ši darna ir yra nuosaikumas, kitaip sakant, geresniosios ir blogesniosios dalių natūrali dermė tuo atžvilgiu, kuri iš jų turi vyrauti ir valstybėje, ir kiekviename paskirame žmoguje."[91] Vis dėlto nuosaikumas yra trečiojo luomo dorybė. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad harmonija, kuriai esant visa siekia vieno tikslo, visai neatitinka trečiojo luomo (jis dirba ir tenkina poreikius). Tačiau σωφροσύνη reiškia būtent tai, kad joks principas, jokia apibrėžtis, jokia atskirybė savęs neizoliuoja (moralės srityje joks poreikis nepaverčia savęs esme, joks poreikis netampa yda). Būtent darbas yra momentas veiklos, kuri apsiriboja atskirybe, bet ši veikla orientuota į visuotinybę ir egzistuoja jai. Nors ši dorybė ir visuotinė, tačiau ji ypač susijusi su trečiuoju luomu, kurį labiausiai reikia harmonizuoti, kadangi jame nėra absoliučios harmonijos, kurią kiti luomai turi patys savyje.

d. Pagaliau ketvirtoji dorybė yra *teisingumas.* Su ja susidūrėme pačioje pradžioje. „Kai kūrėme valstybę, jau iš pat pradžių nustatėme vieną pareigą. O toji pareiga ir yra teisingumas arba kokia nors jo atmaina. Jei prisimeni, mes nustatėme ir daug kartų kartojome, kad kiekvienas pilietis privalo dirbti (ἐπιτηδεύειν) kurį nors vieną visuomenei reikalingą darbą, kuriam jis iš prigimties geriausiai tinka. <...> O kad dirbti savo darbą ir nesikišti į kitus kaip tik ir yra teisingumas, tai mes iš daug ko esame girdėję ir net patys esame tai sakę. <...> Toji ypatybė, kuri yra būdinga ir vaikams, ir moterims, ir vergams, ir laisviems žmonėms, ir amatininkams, ir valdantiesiems, ir pavaldiniams, – tai, kad kiekvienas dirba savo darbą, nesigriebdamas jokių pašalinių darbų." Šiuo atveju būtina pasakyti, kad, pirma, Platonas teisingumą pastato greta kitų dorybių; taigi teisingumas iškyla kaip ketvirta dorybė, kaip viena iš keturių. Tačiau jis šią mintį paneigia ta prasme, kad sako, jog greta kitų valstybės ypatybių – nuosaikumo, narsumo ir išmintingumo – teisingumas yra ypatingas tuo, kad „suteikia joms galimybę atsirasti ir išlikti."[92] Teisingumas – tai dorybė, kuri suteikia jėgą (δύναμιν) kitoms dorybėms, kad jos būtų, kad jos būtų veiksmingos išsaugodamos visumą (ὥστε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτρίαν παρέχειν). Todėl Platonas ir sako, kad teisingumas pats sau jau yra, kai yra anos trys dorybės (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν)".[92] Konkrečiau kalbant, teisingumo sąvoka yra visumos pagrindas, jos idėja, tos visumos, kuri savyje taip organiškai padalinta, kad kiekviena dalis yra tik visumos momentas, o visuma egzistuoja tik tų dalių dėka; taigi šitoje visumoje luomai arba savybės yra būtent tokie momentai. Tik teisingumas yra šita visuotinybė, tai, kas viską persmelkia, taigi jis yra būtis sau kiekvienos dalies, kurioms valstybė suteikia galimybę laisvai reikštis. Iš čia aiškėja, kad, antra, Platonas teisingumą suprato ne kaip nuosavybės teisę, nors taip jis paprastai suprantamas teisės moksle, jo požiūriu, tei-

singumas yra tai, kad dvasia jos visybėje įgyja savo teisę, savo esatį. Nuosavybėje mano asmenybė esti labai abstrakčiai, nuosavybėje esti mano visiškai abstrakti laisvė. Tokios teisės mokslo apibrėžys, Platono įsitikinimu, nereikalingos.[93] „Įstatymų knygose jis iš esmės nagrinėja dorovės dalykus, tačiau taip pat dėsto ir kažką daugiau. Iš čia aiškėja, kad teisingumas yra visa esmė, o atskiro asmens atžvilgiu jis taip apibrėžtas, kad kiekvienas geriausiai mokėtų tai ir užsiimtų tuo, kam jis yra gimęs. Tik tokiu būdu žmogus kaip apibrėžta individualybė pasiekia savo teisę, o individualybė glūdi valstybės visuotinybėje; žmogus priklauso visuotinei dvasiai ir pasiekia joje savo kaip „šito" visuotinybę. Teisė yra visuotinybė su tam tikru apibrėžtu turiniu, ji yra formali visuotinybė. Čia tas turinys yra apibrėžta visa individualybė, o ne tas ar kitas daiktas, ne turėjimo atsitiktinumas; tik tikroji asmenybės savastis yra susiformavęs disponavimas savo prigimtimi ir naudojimasis ja. Teisingumas pripažįsta apskritai kiekvienos ypatingos apibrėžties teisę ir taip tą apibrėžtį sugrąžina į visumą. (Individo partikuliarumas turi būti išugdytas, turi įgyti teisę, įgyti esatį. Šitaip kiekvienas būna savo vietoje, kiekvienas realizuoja savo paskirtį, taigi kiekvienam tenka jo dalia.) Savo tikrąja sąvoka teisingumas mums yra laisvė subjektyviąja prasme. Čia teisingumas yra tas dalykas, kad tai, kas protinga, pasiekia esatį, įgyja egzistenciją. Teisė laisvei įgyti egzistenciją yra visuotinė. Todėl teisingumą kaip visumos ir laisvės apibrėžtį Platonas iškelia į patį viršų – ta prasme, kad protinga laisvė įgyja egzistenciją valstybės organizmo dėka, įgyja egzistenciją, kuri tada yra tam tikra būtina prigimtis, tam tikras jos būdas.

3. Ypatingas subjektas kaip subjektas šitas savybes turi taip pat ir savyje; šitie *subjekto momentai* atitinka tris realius valstybės principus. Šią trečiąją formą, kurioje glūdi šie principai, Platonas apibūdina. (Kad tam tikras ritmas, tam tikras tipas yra idėja valstybėje – tai yra tvirtas ir gražus Platono valstybės pagrindas.) „Taigi mes pagrįstai galime saky-

ti, jog tai yra du skirtingi pradai: vieną iš jų, kurio dėka žmogus sugeba samprotauti, galėtume pavadinti protinguoju sielos pradu (τό λογιστικόν), o kitą, kurio dėka žmogus myli, jaučia alkį ir troškulį ir pasiduoda kitiems geismams, pavadintume neprotingu ir geidžiančiuoju (τό επιθυμητικόν) – jis yra visokių malonumų ir pasitenkinimo bičiulis. <...> Taigi nustatėme, jog mumyse yra du pradai. O ar sielos aršumas (θυμός), dėl kurio mes ir būname pikti, yra trečiasis pradas, ar priskirsime jį vienam iš tų dviejų pradų, kuriam jis savo prigimtimi yra artimesnis? <...> Kartais įniršis kovoja su geismais, vadinasi, skiriasi nuo jų. <...> Juk ir šiaip dažnai matome, kaip geismai įveikia žmogų prieš proto nusistatymą: jis plūsta save, niršta ant tų jame įsikūrusių prievartautojų; kovojant tiems dviem pradams, pyktis tampa proto sąjungininku. Bet kad pyktis eitų išvien su troškimais prieš protą, kai šis draudžia, to, manau, nesi pastebėjęs nei savyje, nei kituose. <...> Kai žmogus jaučiasi pasielgęs neteisingai, tada, kuo jis kilnesnis, tuo mažiau sugeba pykti, jei nuskriaustasis pasmerkia jį kęsti badą, šaltį ir kitas panašias kančias, nes mano, jog tasai elgiasi teisingai, ir, kaip jau sakiau, jo pyktis atsisako prieš jį sukilti. <...> O jeigu žmogus jaučiasi nuskriaustas, jis virte verda, pyksta ir tampa sąjungininku to, kas jam atrodo teisinga, – dėl to jis yra pasirengęs iškęsti badą, šaltį ir kitas panašias kančias, kad tik nugalėtų; jis neatsižada savo kilnių siekių – arba pasiekti savo, arba numirti, – nebent jį nuramintų protas, panašiai kaip piemuo pašaukęs nutildo šunį. <...> Juk mūsų valstybėje sargybiniai turi būti tarsi sarginiai šunys, o valdovai – tarsi piemenys. <...> Dėl įniršio išėjo priešingai, negu mums iš pradžių atrodė. Anksčiau mes jį siejome su geidžiančiuoju pradu, o dabar jau manome visai kitaip, nes kai žmogaus sieloje vyksta kova, įniršis eina išvien su protu. <...> Tai ar jis skiriasi nuo protingojo prado, ar yra tik tam tikra jo rūšis, ir sielai būdingos tik dvi rūšys pradų: protingasis ir geidžiantysis? O gal panašiai kaip valstybėje yra trys luomai –

verslininkų, sargybinių ir sprendžiančiųjų, – taip ir sieloje yra trečiasis pradas – aistringasis (θυμοειδής). Jei jo nesugadina blogas auklėjimas, jis būna protingojo prado padėjėjas."[94]

„Vargais negalais išsiaiškinome, kad valstybėje ir kiekvieno paskiro žmogaus sieloje yra tie patys pradai ir jų yra tiek pat. <...> Vadinasi, jeigu valstybė būtų išmintinga, tai būtinai turi būti išmintingas ir paskiras žmogus, ir tuo pačiu atžvilgiu. <...> Kur ir kaip pasireiškia paskiro žmogaus narsumas, ten pat ir lygiai taip pat bus narsi ir valstybė. Ir visos kitos dorybės yra vienodai būdingos abiem – ir paskiram žmogui, ir valstybei. <...> Žmogaus teisingumas pasireiškia lygiai taip pat, kaip ir valstybės. <...> Bet turbūt mes neužmiršome, kad valstybė yra teisinga tada, kai kiekvienas iš trijų luomų dirba savo darbą. <...> Todėl reikia įsiminti, kad ir kiekvienas iš mūsų bus teisingas ir atliks savo darbą tada, kai kiekvienas iš mumyse esančių pradų atliks savąjį."[95] Taigi mes turime trijų momentų išvadą: a) visuotinumas, b) vidurys, pyktis sau, nukreiptas prieš objektiškumą, grįžtantis į save ir negatyvus, teisingiau – negatyviai veikianti laisvė, c) atskira. Net ir ten, kur Platonas neįsisąmonina savo abstrakčios idėjos, kaip antai „Timajuje", ji visvien iš tiesų viduje glūdi ir viskas formuojama pagal ją. Ir tai yra būdas, kuriuo Platonas išdėsto dalyko visumą. Pats dėstymas yra detalės, kurios kaip esančios sau mūsų čia nebedomina.

Antra. Po to Platonas nurodo *priemones,* kurios būtinos valstybei išsaugoti. Tokia priemonė yra *auklėjimas,* lavinimas. Apskritai visas bendruomenės gyvenimas pagrįstas papročiais kaip prigimtimi tapusia individų dvasia, tad kiekvieno individo užsiėmimas reiškiasi kaip doroviška veikla ir valia. Kaip Platonas tai pasiekia? Kaip jis padaro, kad individuose tai, kas yra jų paskirtis, iš tikrųjų taptų jų pačių būtimi ir valia, kad kiekvienas save pastatytų (pagal nuosaikumo dorybę) į jam prideramą vietą, paskirtų save jam deramam užsiėmimui? Svarbiausia, anot Platono, individus tokiais išauk-

lėti. Jis tiesiog nori šituos papročius į individus įdiegti; ypač ir pirmiausia tai pasakytina apie sargybinius. Kadangi būtent sargybiniams tenka rūpintis papročių įdiegimu, tai jų pačių, taip pat ir karių, auklėjimas yra itin svarbus. Amatininkų luomas šiuo atžvilgiu nekelia valstybei rūpesčio, nes „jeigu batsiuviai pasidarytų niekam tikę, pagestų ir dėtųsi esą ne tuo, kas jie yra iš tikrųjų, valstybei nebūtų jokios bėdos (οὐδὲν δεινόν).“[96] Taigi svarbiausias uždavinys visumos požiūriu yra viršininkų, kaip tos visumos pagrindo, lavinimas. Šitas lavinimas turi remtis mokslu, filosofinių žinių diegimu, žinių apie visuotinybę, apie esamybę savaime ir sau diegimu, o mokslas apie tuos dalykus ir yra filosofija. Platonas čia aptaria atskiras lavinimo priemones – religiją, meną, mokslą. Išsamiau jis kalba ir apie tai, kokiu požiūriu tokio lavinimo priemonės gali būti muzika ir gimnastika. Tačiau poetus, Homerą ir Hesiodą, jis ištremia iš savo valstybės, nes jų vaizdinius apie Dievą laiko nederamais. Mat tuo metu jau buvo pradėta kritiškai vertinti tikėjimą Jupiteriu ir Homero pasakojimais; kai kurie vaizdai buvo vertinami kaip visuotinės maksimos, kaip Dievo įstatymai. Tam tikroje kultūros pakopoje vaikiškos pasakos yra nekaltos, bet kai jos turi tapti dorovinės tiesos pagrindu, esamu įstatymu (pavyzdžiui, izraelitų raštai, Senasis Testamentas, tautų teisėje kaip mastelis taikomas tautų naikinimas, įvairiausios niekšybės, kurias padarė Dievo tarnas Dovydas, žiaurumai, kuriais šventikai, kaip antai Samuelis, nusikalto Sauliui), tada pribręsta laikas jų nusikratyti, jas traktuoti kaip tam tikrą istorinį dalyką. Platonas aptaria gimnastikos ir muzikos reikšmę auklėjime, bet daugiausia kalba apie filosofiją.[97] Be to, Platonas mano, kad įstatymai turėtų turėti tam tikrą įvadą, kuriame piliečiai būtų akinami vykdyti savo pareigas, įtikinėjami[98] ir t. t.; tai būtų auklėjimas, raginimas rinktis tai, kas geriausia, žodžiu, kelias į dorovę.

(Taigi sargybiniai budi saugodami įstatymus, ir įstatymai liečia pirmiausia juos. Žinoma, Platono filosofijoje mes ran-

dame ir įstatymų apie nuosavybę, policiją ir t. t. Jis sako: „Neverta davinėti nurodymų nepriekaištingai išauklėtiems žmonėms. Daugeliu atvejų jie ir patys lengvai supras, kokie įstatymai čia reikalingi".[99] Ir iš tikrųjų, kaip galima sukurti dieviškus įstatymus tiems dalykams, kurių medžiaga pati savaime yra tik atsitiktinumai?)

Tačiau tai yra uždaras ratas: viešasis valstybės gyvenimas paremtas papročiais, ir atvirkščiai – papročiai paremti institucijomis. Papročiai negali būti nepriklausomi nuo institucijų, institucijos negali formuoti papročių vien auklėjimo priemonėmis, religija. Taigi institucijos turi būti traktuojamos kaip tas pradinis dalykas, iš kurio kyla papročiai, būdas, kuriuo institucijos egzistuoja subjektyviai. Pats Platonas leidžia suprasti, kad jam bus daug prieštaraujama. Dar ir dabar Platono trūkumu laikoma tai, kad jis esąs idealistiškas (idealisch), tačiau tai veikiau reiškia, kad jis yra nepakankamai idealistiškas. Juk jeigu protas yra visuotinė galia, o ši iš esmės yra dvasiška, tai tada tai, kas dvasiška, neatsiejama nuo subjektyviosios laisvės; o subjektyvioji laisvė yra tas principas, kuriuo rėmėsi jau Sokratas, – jo dėka šis principas iškilo; šito principo įsigalėjimas ir buvo tai, kas Graikiją atvedė į pražūtį. Graikijos pamatas buvo substanciali, dorovinė laisvė; subjektyviosios laisvės suklestėjimo Graikija nepajėgė atlaikyti. Taigi protingumas privalo būti įstatymo pagrindas, jis apskritai tai ir yra; tačiau, antra vertus, protingume esmišku būdu yra ir sąžinė, savas įsitikinimas, trumpai tariant, visos subjektyviosios laisvės formos. Subjektyvumas iškyla kaip įstatymų, valstybės organizmo priešybė. Anas protas yra absoliuti galia, kuri siekia pajungti sau šeimos individą, pajungti jį išorine poreikių būtinybe, tačiau pastarojoje irgi yra protas savaime ir sau. Individas remiasi laisvos savivalės subjektyvumu, jis susisieja su visuma, pasirenka sau tam tikrą luomą ir suformuoja save kaip tam tikrą dorovinį dalyką. Tačiau į šitą aspektą apskritai, į šitą individo judėjimą, į šitą subjektyviosios laisvės principą Pla-

tonas iš dalies nekreipė dėmesio, o iš dalies tyčia jį pažeidė; ir jis nagrinėja vien tai, kaip geriausiai sutvarkyti valstybę, o ne kaip geriausiai galėtų pasireikšti subjektyvioji individualybė. Išeidama už graikų dorovės principo ribų, Platono filosofija tą principą gerai pasisavino ir net dar labiau jį išplėtojo.

Jei kalbėsime apie tą *kitą* požiūrį, kuris atmeta subjektyviosios laisvės principą, tai turėsime pasakyti, kad jis yra pagrindinis Platono valstybės bruožas. Šios valstybės dvasia iš esmės yra ta, kad visi aspektai, kuriuose atskirybė kaip tokia įtvirtina save, ištirpsta visuotinybėje, ir žmonės traktuojami tik kaip visuotiniai žmonės.

1. Vadovaujantis minėta apibrėžtimi – atmesti subjektyvybės principą, – galima tarti, kad Platonas neleidžia individams *rinktis luomo,* taigi neleidžia to, ko mes reikalaujame kaip laisvės būtinos sąlygos. Tačiau ne gimimas lemia individų priskyrimą luomams ir jų tinkamumą tiems luomams, tai, žiūrėdami prigimtinių individo polinkių ir gabumų (spręsdami apie jo talentus ir išsilavinimą), atlieka valstybės valdovai, patys vyriausieji iš pirmojo luomo, kurie vadovauja individų auklėjimui ir juos tikrina, kurie juos atrenka ir suskirsto, kad kiekvienam tektų jam tinkamas užsiėmimas.[100] (Pirmasis luomas yra valdovai, valstybės išmintis, jiems kaip padėjėjai talkina kariai; tačiau civilių ir karių luomas ne sudėtas iš šių dviejų dalių, o vientisas, tad šio luomo vyriausieji yra sargybiniai.[101]) Tatai visiškai nesuderinama su mūsų laiko principu. Juk nors mes ir laikome teisingu dalyku, kad kiekvienas luomas reikalauja ypatingos veiklos ir gebėjimų, tačiau manome, kad spręsti, kuriam luomui priklausys tam tikras individas, visuomet reikia palikti paties individo polinkiui kaip laisvam atrodančiam pasirinkimui, kad šiuo polinkiu luomas sukuria save sau pačiam. Tačiau kitas individas man negali nurodinėti: „Kadangi tu niekam daugiau netinki, tai turi būti amatininkas ir t. t." Individas pats gali rinktis, jam kaip subjektui turi būti leista

apie save subjektyviai spręsti, remiantis savo paties savivale, be to, žiūrint išorinių sąlygų: „Aš noriu studijuoti."

2. Toliau iš to paties principo plaukia, kad Platonas[102] savo valstybėje panaikina *privačią nuosavybę* apskritai. Juk esant privačiai nuosavybei atskirumas, atskira sąmonė tampa absoliuti, asmuo traktuojamas kaip tai, kas yra savaime be jokio turinio. Teisėje kaip tokioje aš kaip šitas galioju savaime ir sau pačiam. Taip čia galioja visi, ir aš galioju tik todėl, kad visi galioja, kitaip sakant, aš galioju tik kaip visuotinybė; bet šito visuotinumo turinys yra fiksuotas atskirumas. Teisėje turime reikalą su teise kaip tokia, ir bylos teisėjams visai nesvarbu, ar šis namas priklauso šiam, ar kitam asmeniui, o šalims, kurios bylinėjasi dėl to daikto, rūpi ne disponavimas tuo daiktu, o teisė dėl pačios teisės (kaip kad moralėje susiduriama su pareiga dėl pareigos), todėl tokios abstrakcijos tvirtai laikomasi ir abstrahuojamasi nuo realybės turinio. Tačiau filosofijos visuotinybė yra ne abstrakcija, o visuotinybės ir realybės, arba visuotinybės turinio, vienybės esmė. Todėl joje svarbu tik turinys, nes jis visuotinybėje teigiamas kaip negatyvus, kaip grįžtantis atgal, ne kaip galiojantis savaime ir sau. Kadangi aš naudojuosi daiktais (ne tuo požiūriu, kad aš juos turiu arba kad jie, kaip fiksuoti, kaip esantys man, kaip fiksuotam, galioja), jų santykis su manimi yra disponavimas ir nuosavybė. Kitas,[103] trečias luomas užsiima amatais, prekyba, žemdirbyste ir kuria tai, kas reikalinga visiems, bet savo darbu jis neįgyja nuosavybės; tačiau visa visuma yra tam tikra šeima, kurioje kiekvienas dirba jam skirtą darbą, bet darbo produktas yra bendras, ir atskiras žmogus iš savo bei iš visų produktų gauna tai, ko jam reikia. Nuosavybė yra tam tikras disponavimas, kuris priklauso man, kaip šitam asmeniui, ir kuriuo mano asmuo kaip toks įgyja egzistenciją, įgyja realybę. Dėl to Platonas savo valstybėje atsisako nuosavybės. Tačiau lieka neaišku, kas stimuliuos verslų plėtotę, jei neliks privačios nuosavybės vilties. Juk tame, kad aš esu asmuo, sakyčiau,

glūdi manasis gebėjimas įgyti ir turėti nuosavybę. Kad tada, Platono nuomone,[104] būtų užkirstas kelias visokiems ginčams, vaidams, neapykantai, gobšumui, – tatai, apskritai paėmus, galima įsivaizduoti. Tačiau tai tik vienas nesvarbus padarinys palyginti su aukštesniu ir protingu nuosavybės teisės principu; laisvė įgyja esatį tik tada, kai asmuo turi nuosavybę. Taigi mes matome, kad Platonas visiškai sąmoningai pašalina iš savo valstybės subjektyviąją laisvę.

3. Dėl tos pačios priežasties Platonas savo valstybėje panaikina ir *santuoką,* nes ji yra toks vienos lyties asmens ryšys su kitos lyties asmeniu, kuris yra abipusis ir viršija vien gamtinį ryšį, jeigu galima taip išsireikšti, „abipusį naudojimą". Platonas savo valstybėje neleidžia atsirasti šeimai, tam tikram ypatumui – vertinant šio ypatumo požiūriu, šeima yra tam tikra visuma sau; šeima yra išplėtota asmenybė – tam tikras dorovinis santykis, esantis natūralioje dorovėje, – kuri atmeta kìta; taip, šeima yra dorovė, tačiau tokia, kuri priklauso individui kaip atskirybei. Pagal subjektyviosios laisvės sąvoką individas turi turėti nuosavybę; lygiai taip pat būtina, maža to – šventa yra šeima. O Platonas teigia, kad vaikai turi būti atimami iš motinų vos tik gimę, turi būti laikomi tam tikroje įstaigoje, kur juos maitintų žindyvės, parinktos iš tų pačių, juos pagimdžiusių motinų; tačiau nė viena motina čia neturi atpažinti savo vaiko. Vaikai auklėjami bendrai. Lygiai taip pat paskirstomos ir moterys. Tiesa, išlieka vestuvės ir savos žmonos, tačiau taip, kad bendras vyro ir žmonos gyvenimas nebūtų pagrįstas asmeniniu prieraišumu, kad individo prielankumas, kuris suveda vyrą ir moterį, negalėtų reikštis. Moterys nuo dvidešimties iki keturiasdešimties metų turi gimdyti, o vyrai nuo trisdešimties iki penkiasdešimt penkerių metų – turėti žmonas. Kad būtų užkirstas kelias kraujomaišai, visi vaikai, kurie yra gimę, kai vyras buvo vedęs, turi būti laikomi jo vaikais.[105] Moterys, kurių esminė paskirtis yra šeimyninis gyvenimas, šioje valstybėje neturi šitos veiklos. Iš čia dar viena Platono vals-

tybės ypatybė: kadangi šeima panaikinta, o moterys nebežiūri namų, tai jos nebėra privatūs asmenys ir prisiima vyro, kaip visuotinio individo, gyvenseną valstybėje. Todėl Platonas joms skiria dirbti visus vyriškus darbus,[106] net ir dalyvauti karo žygiuose, taigi jas matuoja tuo pačiu masteliu kaip ir vyrus; tačiau jis ne per daug pasitiki jų narsumu ir kare jas laiko net ne rezervu, o greičiau ariergardu – kad „moterys kartu su vyrais žygiuotų arba greta jų, arba užpakalyje išsirikiavusios, kad priešams įvarytų daugiau baimės ir, ištikus reikalui, padėtų saviesiems".[107]

Tokie yra pagrindiniai Platono valstybės bruožai. Esminė jos ypatybė ta, kad atskirumo principas nustelbtas; atrodo, kad tai lemia pati idėja, kad kaip tik tame apskritai glūdi prieštara tarp filosofijos ir įsivaizdavimo, kuris pripažįsta atskirybės galiojimą, todėl ir valstybėje, kaip realioje dvasioje, nuosavybės teisė ir asmens bei nuosavybės gynimas traktuojami netgi kaip visos valstybės bazė. Tai ir yra Platono idėjos ribotumas, kad ji tėra abstrakti idėja. O iš tikrųjų tikra idėja yra ta, kurios kiekvienas momentas visiškai realizuoja save, įkūnija save ir tampa savarankiškas, tačiau savo savarankiškumu dvasiai yra tai, kas įveikta. Todėl tokios idėjos požiūriu atskirumas turi visiškai realizuoti save, įgyti savo vietą valstybėje, tačiau taip pat joje ir ištirpti. Valstybės elementas yra šeima, t. y. ji yra natūrali, dar neprotinga valstybė; ir toks elementas valstybėje turi būti. Po to protu pagrįstos valstybės idėja turi savo sąvokos momentus realizuoti taip, kad jie taptų luomais, kad dorovinė substancija išsiskaidytų į dalis taip, kaip kūno substancija išsiskaido į vidinius ir išorinius organus, ir kiekvienas iš jų veikia pagal savo ypatingą apibrėžtumą, bet tik visi kartu jie sudaro vieną gyvą organizmą. Ne abstraktus asmenybės visuotinumas, kuris yra teisė, o valstybė apskritai, valstybė kaip visuma, kaip atskira būtybė turi persmelkti viską. Tačiau lygiai taip visumą turi persmelkti abstrakčiai formalus momentas ir principas, teisė su atskirybe kaip esamuoju turiniu; bet vie-

nas luomas yra itin susijęs su šituo principu. Tad turi būti ir toks luomas, kuriame nuosavybė būtų netarpiška ir pastovi, kuriame disponavimas žemės sklypu būtų toks kaip disponavimas savo kūnu; taip pat turi būti luomas, kuris užsiimtų nuolatiniu įsigijimu, kuris būtų ne toks netarpiškas disponavimas, o nuolat kintantis ir judantis turtas. Šituos du luomus kaip savo pačios dalis tauta palieka atskirumo principo valiai ir šiuo atveju leidžia viešpatauti teisei, kad ji šiame principe ieškotų tvermės, visuotinybės, to, kas yra savaime, nors pats šis principas veikiau yra mobilumo principas. Šitas principas turi turėti visišką, pilną realybę, jis turi reikštis ir kaip nuosavybė. Nes tikra ir reali dvasia yra ta, kurios kiekvienas momentas joje glūdi ir kaip visiškai savarankiškas, o ji įgyja savo kitabūtį visiškame būties indiferentume; to nepajėgia gamta, ji negali suteikti savarankiškos gyvybės savo dalims, išskyrus didžiąsias sistemas.[108]

Tai ir yra, kaip pamatysime, didysis moderniojo pasaulio pranašumas prieš senovę, – jame tai, kas objektiška, įgyja didesnį, absoliutų savarankiškumą, tačiau kaip tik dėl to šiam juoba sunkiau sugrįžti į idėjos vienybę.

Šitas subjektyvumo trūkumas yra pačios graikų dorovinės idėjos trūkumas. Principas, kuris pirmiausia pasirodė Sokrato filosofijoje, iki šiol egzistavo tik kaip nesavarankiškas; bet dabar jis turi tapti absoliučiu principu, būtinu pačios idėjos momentu.

Panaikinęs nuosavybę ir šeimą, atmetęs savąją valią renkantis luomą, taigi atmetęs visas tas apibrėžtis, kurios susijusios su subjektyviosios laisvės principu, Platonas tikėjosi užkirsiąs kelią visoms aistroms, neapykantai, ginčams ir t. t. Jis gerai suprato, kad graikų gyvenimo pagedimas kyla iš to, jog individai kaip tokie pradėjo teikti pirmenybę savo tikslams, polinkiams ir interesams, – interesai nustelbė bendrąją dvasią. Tačiau krikščionių religija šitą principą padarė būtiną (šioje religijoje atskiro žmogaus siela yra absoliutus tikslas, todėl, kaip būtinas, jis dvasios sąvokoje įžengia į pa-

saulį), todėl aiškiai matyti, kad Platono valstybės santvarka yra subordinuota, kad ji negali įvykdyti to aukšto reikalavimo, kuris keliamas doroviniam organizmui. Platonas nepripažino atskiro individo valios, žinojimo, noro, sprendimo, nemokėjo jų suderinti su savo idėja. Tačiau teisingumas reikalauja pripažinti ir šio principo teises, ir aukštesnį susiliejimą su visuotinybe bei derėjimą su ja. Platono principo priešybė yra individų sąmoningos laisvos valios principas, kuris buvo iškeltas vėlesniais laikais, ypač Rousseau. Pasak šito principo, būtina yra atskiro asmens kaip individo savoji valia, jis turi turėti galimybę išreikšti savo poziciją. Tuo būdu šitas principas buvo išplėtotas iki kraštutinumo ir atsiskleidė visu savo vienašališkumu. Tokios savivalės ir tokio lavinimo priešprieša turi būti visuotinybė savaime ir sau, tai, kas mąstoma, – ne kaip išmintingas viršininkas, ne kaip paprotys, o kaip įstatymas, kartu ir kaip mano esmė bei mintis, t. y. subjektyvumas ir atskirumas. Protingumą žmonės turi sukurti iš savęs savo interesais, savo aistra, – juk protingumas tikrovėje pasirodo prispaudus bėdai, susiklosčius aplinkybėms, atsiradus pretekstui.

Mes neaptarsime „Kritijo", jo išliko tik vienas fragmentas, susijęs su „Timajumi" tuo būdu, kad „Timajuje" kalbama apie spekuliatyvią žmogaus ir gamtos kilmę, o „Kritijuje" vaizduojama žmonijos formavimosi istorija (filosofinė istorija), kuri pateikiama kaip senoji atėniečių istorija, – ją išsaugojo egiptiečiai.[109]

Dar galima trumpai aptarti garsiąją Platono filosofijos pusę – būtent jo *estetiką*, pažinimą to, kas yra *grožis*. Šiuo atžvilgiu Platonas irgi suformulavo vienintelę teisingą mintį, kad grožio esmė yra intelektuali, kad tai yra proto idėja. Kai jis kalba apie dvasinį grožį, tatai reikia suprasti taip: grožis kaip grožis yra juslinis grožis, jis nėra kažkur, nežinia kur; tai, kas jusliniuose dalykuose yra gražu, kaip tik ir yra dvasiška. Tai lygiai tas pats atvejis, kaip ir jo idėja apskritai. To, kas reiškiasi, esmė ir tiesa yra idėja, lygiai taip ir grožio, ku-

ris reiškiasi, tiesa yra grožio idėja.[110] Grožio ir kūno santykis, kaip tam tikras geismo arba malonumo ir naudingumo santykis, nėra santykis su kūnu kaip grožiu; tai santykis su kūnu kaip vien tik jusliniu arba, kitaip tariant, tai atskirybės santykis su atskirybe.[111] Grožio esmė yra tik paprasta proto idėja, esanti jusliniu būdu kaip tam tikras daiktas, tačiau grožio turinys yra ne kas kita, o ši idėja.[112] Iš tikrųjų tai yra dvasinė esmė. Taigi, pirma, tai nėra grynai juslinis daiktas, o yra tikrovė, subordinuota visuotinumo, tiesos formai. Tačiau, antra, ta visuotinybė šiuo atveju irgi neturi visuotinumo formos, – visuotinybė yra turinys, kurio forma yra juslumas – ir tai yra grožio apibrėžtumas. Moksle visuotinybė savo ruožtu turi visuotinumo arba sąvokos formą. O grožis pasirodo kaip realus daiktas arba, kalboje, – kaip vaizdinys, tuo būdu, kuriuo daiktiškumas būna dvasioje. Grožio turinys, jo prigimtis, jo esmė ir t. t. pažįstama tik protu, ir tai yra tas pats turinys, kurį turi filosofija; ir tik protas turi spręsti apie grožį jo esmės požiūriu. Kadangi protas grožyje pasirodo daiktiniu būdu, tai grožis lieka nepažintas; kaip tik todėl tikrąjį grožio pasireiškimą kaip tai, kas priklauso dvasios sričiai, nes protas esti dvasios būdu, – Platonas susiejo su pažinimu.

Toks yra pagrindinis Platono filosofijos turinys. Platono filosofinės pozicijos svarbiausieji momentai yra: α) atsitiktinė forma – dialogas, pokalbiai iškilių protų, laisvų žmonių, kurie neturi kitų interesų, tik teoriją, dvasinį gyvenimą; β) šie žmonės – juos veda pokalbio turinys – prieina prie pačių giliausių sąvokų – gražių fragmentų, gilių minčių, jos tarsi brangakmeniai, kuriuos aptinkame, žinia, ne dykumoje, o eidami smėlėtu takeliu, tarsi gėlės sunkiame kelyje (brangakmeniai, gėlės – tai giedra gamta); γ) dėstymas neturi sisteminio ryšio, tačiau jam būdingas vienas interesas; δ) nesama sąvokos subjektyvumo apskritai; ε) esama substancialios idėjos.

Platono filosofija vystėsi dviem pakopomis, pagal jas ji formavosi ir pasiekė aukštesnį principą. α. Prote glūdinti vi-

suotinybė, esanti labai stiprioje, begalinėje prieštaroje, asmeninės sąmonės, kuri yra pati sau, savarankiškume, turėjo susidvejinti. Naujojoje akademijoje savimonė sugrįžta į save ir tampa tam tikru skepticizmu – negatyviuoju protu, kuris apskritai stoja prieš bet kokią visuotinybę, nemoka rasti savimonės ir visuotinybės vienybės, todėl laikosi pirmosios. β. Tačiau neoplatonikai sugrįžta prie vienybės – savimonės ir absoliučiosios esmės vienybės; jų požiūriu, Dievas yra netarpiškai gyvas prote – protu pagrįstas pažinimas pats yra dieviškoji dvasia, o jo turinys yra Dievo esmė. Abi šias pakopas mes vėliau aptarsime.

B. ARISTOTELIS

Baigėme kalbėti apie Platoną; su juo sunku skirtis. Dabar, pereidami prie Platono mokinio Aristotelio, juoba turėtume baimintis, kad medžiaga bus dar aprėpesnė; juk Aristotelis yra vienas iš pačių turtingiausių ir universaliausių mokslo genijų, kurie kada nors gyveno, – tai žmogus, kuriam lygaus neatsirado nė vienoje epochoje. Be to, mes turime ir daugybę jo veikalų, tad medžiaga juoba išsiplečia; deja, aš negaliu Aristotelio nagrinėti taip nuodugniai, kaip jis yra vertas. Mes turėsime apsiriboti bendra jo filosofijos samprata (Platonas ir Aristotelis, labiau negu kas nors kitas, vadintini žmonijos mokytojais) ir šiek tiek plačiau aptarsime tai, kiek Aristotelis savo filosofijoje išplėtojo tai, ką pradėjo Platono principas – ir idėjų gilumo, ir jų apimties požiūriu. Aristotelis įsismelkė į realios visatos visumą bei jos dalis ir visą šitą palaidą gausą pajungė sąvokai; būtent jis išskyrė didžiumą filosofijos mokslų ir juos pagrindė. Ir nors mokslas tokiu būdu išsiskaido į daugelį tam tikrų sąvokų samprotinių apibrėžčių, tačiau Aristotelio filosofijoje glūdi ir pačios giliausios spekuliatyviosios sąvokos. Aprėptimi ir spekuliatyvumu Aristoteliui niekas neprilygsta. Tačiau visuotinis jo fi-

losofijos požiūris reiškėsi ne kaip tam tikra save sisteminanti visuma, kurios tvarka ir sąsajos irgi priklauso sąvokai, o tos visumos dalys suvokiamos empiriškai ir dedamos greta; dalis suvokiama pati sau, kaip apibrėžta sąvoka, bet ji nėra sąsajingas judėjimas. Ir nors jo sistema nėra išplėtota savo dalių požiūriu, nors šios dalys stovi šalia viena kitos, vis dėlto jos yra iš esmės spekuliatyvios filosofijos visybė.

Kodėl Aristotelį būtina nagrinėti išsamiai? Todėl, kad joks kitas filosofas taip nenukentėjo nuo visiškai bemintės filosofinės tradicijos, kuri užgožė jo filosofiją, o ir dabar tebėra aktuali, nors Aristotelis ilgus amžius buvo visų filosofų mokytojas. Jam priskiriamos pažiūros, kurios aiškiai kertasi su jo filosofija. Platono veikalai plačiai skaitomi, o Aristotelis naujaisiais laikais beveik nežinomas, jo atžvilgiu daug klaidingo išankstinio nusistatymo. Beveik niekam nežinomi jo spekuliatyvieji, loginiai veikalai; daug teisingiau buvo įvertinti jo gamtamoksliniai veikalai, bet tai netaikytina jo filosofinėms pažiūroms. Visuotinai paplito ir įsigalėjo nuomonė, kad Aristotelio filosofija ir Platono filosofija yra tiesiog priešingos; pastaroji esanti idealizmas, o pirmoji – realizmas, ir realizmas pačia banaliausia prasme; Platonas esą pavertė principu idėją, idealą, taigi vidinė idėja kurianti pati iš savęs; pasak Aristotelio, siela esanti *tabula rasa,* ji iš išorinio pasaulio visiškai pasyviai įgyjanti visas savo apibrėžtis, taigi jo filosofija esanti empirizmas, blogiausia Locke'o filosofijos atmaina ir t. t. Tačiau mes pamatysime, toks požiūris toli gražu neatitinka tiesos. Iš tikrųjų savo spekuliatyviu gilumu Aristotelis pranoksta Platoną, jam būdingas nuodugnus spekuliatyvumas bei idealizmas, ir net labai plati empirinė medžiaga jo nepriverčia pakeisti savo požiūrio. Antai Prancūzijoje dar ir dabar vyrauja visiškai klaidinga Aristotelio filosofijos samprata.

Vienas pavyzdys, rodantis, kaip aklai tradicija jam priskiria įvairius dalykus, užuot pasiskaičiusi jo paties veikalus ir pasitikslinusi, ar jie iš tikrųjų ten yra, gali būti šis: senosios

estetikos, kalbėdamos apie trijų dramos veiksnių – veiksmo, laiko ir vietos – vienybę, teikia ją kaip *règles d'Aristote, la saine doctrine;* bet iš tikrųjų Aristotelis kalba tik apie veiksmo[113] vienybę, prabėgomis pamini laiko[114] vienybę, o apie trečiąją – vietos – vienybę jis apskritai neužsimena.

Trumpai peržvelkime jo *gyvenimą.* Jis yra kilęs iš Stageiros, Trakijos miesto Strimono įlankoje, kuris buvo graikų kolonija; nors gimė Trakijoje, kilmės buvo graikas. Šitą graikų koloniją, kaip ir visą kraštą, netrukus užkariavo Filipas Makedonietis. Aristotelis gimė pirmaisiais 99-osios olimpiados metais (384 m. pr. Kr.). Platonas buvo gimęs trečiaisiais 87-osios olimpiados metais (430 m. pr. Kr.), taigi Aristotelis buvo 46 metais jaunesnis ir gimė 16 metų po Sokrato mirties (95 ol., 1; 400 m. pr. Kr.). Jo tėvas Nikomachas buvo Makedonijos karaliaus Aminto, Filipo tėvo, gydytojas.[115] Po tėvų, kurių anksti neteko, mirties jį auklėjo giminaitis Proksenas, kurį jis nuolatos pagarbiai mini; jo atminimą Aristotelis aukštai vertino visą gyvenimą ir net pastatė jam paminklų, o atsilygindamas savo auklėtojui, jis vėliau ėmėsi auklėti jo sūnų Nikanorą, įsūnijo jį ir padarė savo įpėdiniu. Septyniolikos metų Aristotelis atvyko į Atėnus ir, čia įsikūręs, dvidešimt metų bendravo su Platonu.[116] Taigi jis turėjo galimybę labai gerai susipažinti su Platono filosofija, todėl, kai girdime sakant, kad jis jos nesupratęs, tai, sprendžiant netgi iš šių, išorinių aplinkybių, yra aišku, kad tai savavališka ir visiškai nepagrįsta nuomonė. Apie Platono ryšius su Aristoteliu, ypač apie tai, kad Platonas savo įpėdiniu Akademijoje pasirinko ne Aristotelį, o Speusipą, artimą giminaitį, Diogenas[117] pasakoja daug nereikalingų ir prieštaringų anekdotų. Jeigu tolesnis Platono mokyklos gyvavimas turėjo reikšti tai, kad Platono filosofija joje turi būti dėstoma visiškai pagal Platono sampratą, tai, aišku, Platonas savo įpėdiniu negalėjo pasirinkti Aristotelio, tuo tarpu Speusipas tokiam reikalui visiškai tiko. Tačiau iš tikrųjų Platono įpėdinis buvo Aristotelis; juk Aristotelis filosofiją

plėtojo Platono dvasia, tik giliau ir plačiau, taigi jis nuvedė ją toliau. Esą kaip tik apmaudaudamas dėl šito paskyrimo Aristotelis, mirus Platonui (108 ol., 1; 348 m. pr. Kr.), paliko Atėnus ir keletą metų gyveno pas Hermiją, Atarnėjos miesto Misijoje valdovą, kuris irgi mokėsi Platono mokykloje, todėl buvo artimas Aristotelio draugas. Aristotelis pas jį išgyveno trejus metus. Hermiją, nepriklausomą miesto valdovą, bei kitus absoliučius Mažosios Azijos graikų valdovus ir jų respublikas pavergė persų satrapas; kaip belaisvis, Hermijas buvo išsiųstas į Persiją pas Artakserksą, kuris ilgai negaišdamas įsakė jį nukryžiuoti. Kad išvengtų panašaus likimo, Aristotelis su Hermijo dukterimi Pitija, kuri tapo jo žmona, pabėgo į Mitilėnę ir ten apsigyveno. Delfuose jis pastatė Hermijui paminklą su užrašu, kuris mums išliko; iš jo aiškėja, kad Hermijas pakliuvo į persų rankas per klastingą išdavystę. Aristotelis Hermijo vardą taip pat pagerbė gražiu himnu dorybei, kuris irgi išliko.[118]

Iš Mitilėnės Aristotelį pakvietė (109 ol., 2; 343 m. pr. Kr.) Filipas Makedonietis auklėti Aleksandrą, kuris tuo metu buvo penkiolikos metų. Filipas kvietė jį šiam darbui įžymiuoju laišku, kuris mums išliko. Filipas rašė: „Aš turiu sūnų, bet aš dėkoju dievams ne tiek už tai, kad jie man jį davė, kiek už tai, kad jie leido jam gimti Tavo laiku. Aš viliuosi, kad Tavo rūpestis ir Tavo pažiūros padarys jį vertą mano ir jo būsimosios valstybės."[119] Būti Aleksandro auklėtoju – tai, be abejonės, puikus likimas istorijoje; šiuose rūmuose Filipas ir Olimpija Aristoteliui rodė patį didžiausią dėmesį ir palankumą. Kuo tapo jo auklėtinis, gerai žinoma; auklėjimo sėkmė yra geriausias auklėjimo dvasios liudijimas; Aleksandro dvasios ir žygių didingumas bei nepertraukiama draugystė su Aristoteliu būtų aukščiausias auklėtojo sėkmės liudijimas, jeigu tokio liudijimo Aristoteliui reikėtų. Aleksandras Aristoteliui buvo kitoks, vertingesnis, auklėtinis negu Dionisijas Platonui. Platonui rūpėjo jo valstybė, valstybės idealas, ir individas jam buvo tik priemonė; jis užmezgė santykius

su tokiu subjektu, su kurio pagalba tą idealą būtų galima įgyvendinti, tačiau pats individas jam buvo nesvarbu. Tuo tarpu Aristotelis neturėjo tokio ketinimo; jam rūpėjo tik individas, jam buvo svarbu deramai išauklėti ir suformuoti šią individualybę. Aristotelis žinomas kaip gilus, nuodugnus, abstraktus metafizikas; akivaizdu, kad jis rimtai traktavo Aleksandro auklėjimą. Aleksandro auklėjimas visiškai paneigia tauškalus apie praktinį spekuliatyviosios filosofijos nereikalingumą. Tai, kad Aristotelis auklėjo Aleksandrą ne taip, kaip moderniais laikais įprasta auklėti princus – paviršutiniškai, iš dalies patvirtina pats Aristotelio rimtumas savaime ir sau; Aristotelis gerai žinojo, kas yra tiesa ir kas yra tiesa auklėjime; iš dalies apie tai galima spręsti ir iš tos išorinės aplinkybės, kad Aleksandras, kuris, užkariaudamas naujas žemes, atsidūrė Azijos gilumoje, išgirdęs, jog Aristotelis paskelbė vieną savo filosofijos akroamatinį (metafizinį, spekuliatyvų) veikalą, nusiuntė jam priekaištingą laišką, kuriame parašė: tai, kuo jie abu kartu užsiiminėjo, neturėtų būti skelbiama visiems. Aristotelis atsakė Aleksandrui: nors tai paskelbta, tačiau tai tas pat, kaip ir nepaskelbta.[120]

Čia ne vieta vertinti Aleksandrą kaip istorinę asmenybę. Aleksandro lavinime Aristotelio filosofijos pamokoms priskirtina tai, kad prigimtis, tikroji Aleksandro dvasios gebėjimų didybė buvo išlaisvinta ir iš vidaus, pakylėta į tobulą, sąmoningą savarankiškumą, kuris matyti jo užmojuose ir žygiuose. Aleksandras pasiekė visišką pasitikėjimą savimi, kurį suteikia tik begalinė minties narsa, pasiekė nepriklausomybę nuo ypatingų, ribotų planų ir ją, nepriklausomybę, iškėlė ir padarė visiškai bendru tikslu – taip sutvarkyti pasaulį, kad jis taptų bendruomeniniu, visuomeniniu gyvenimu, komunikacija, kad būtų sukurtos valstybės, kurios nepriklausytų nuo atsitiktinių individualybių. Aleksandras įgyvendino planą, kurį buvo numatęs jau jo tėvas, – vadovaujant graikams, įvykdyti Europos kerštą Azijai ir padaryti Aziją priklausomą nuo Graikijos, susivienijus taip, kaip per Tro-

jos karą – taigi savito graikų pasaulio pabaigoje pakartoti tai, kas buvo jo pradžioje. Taip Aleksandras atkeršijo ir už klastą bei žiaurumą, kurį iš persų patyrė Aristotelio draugas Hermijas. Aleksandras platino graikų kultūrą per Aziją, kad iki graikų pasaulio lygio pakeltų šitą laukinę, tik griaunančią, savyje suyrančią baisaus žiaurumo žmonių maišalynę, mieguistume, neigime, dvasios nuopuolyje nugrimzdusią Aziją. Todėl kai sakoma, kad Aleksandras buvo tik užkariautojas, kuris nesugebėjo sukurti tvarios karalystės, nes ta karalystė po jo mirties vėl subyrėjo, tai su tuo turėsime sutikti, jeigu dalyką vertinsime paviršutiniškai – kad jo giminei valdžios išlaikyti nepavyko. Tačiau graikų valdžia išliko. Aleksandras sukūrė karalystę ne savo giminei, o plačią graikų tautos karalystę, kuri pajungė sau Aziją; joje suleido šaknis graikų kultūra, graikų mokslas. Graikiškos karalystės Mažojoje Azijoje, ypač Egipte, ištisus šimtmečius buvo mokslo židiniai, ir šio mokslo įtaka, ko gero, siekė net Indiją ir Kiniją. Mes tiksliai nežinome, ar šituo keliu indai įgijo tai, kas geriausia jų moksle; visiškai tikėtina, kad tikslioji astronomija į Indiją atėjo iš Graikijos. Ir sirų karalystė, nusidriekusi į Azijos gilumą iki Baktrijos (graikų-baktrų karalystės), be abejo, buvo tas tarpinis punktas, iš kurio per joje įsikūrusias graikų kolonijas į tikrąją Aziją, į Kiniją, pateko negausios mokslo žinios, kurios ten išliko kaip tam tikra tradicija, – jos neišaugo pačios Kinijos dirvoje. Kinai yra tokie neįgudę, kad neturi net kalendoriaus, patiems jiems, atrodo, trūksta supratingumo; jie turėjo senų instrumentų, kurie visiškai netiko jų reikalams, – savaime peršasi mintis, kad šie juos pasiekė iš Baktrijos. Paplitę vaizdiniai apie indų ir kinų mokslus yra klaidingi.

Pasak Ritterio,[121] Aleksandras rengė žygius į svetimus kraštus ne tik siekdamas juos užkariauti, – jis įsivaizdavo esąs viešpats. Aš nemanau, kad Aristotelis įdiegė Aleksandro sieloje šį užmojį, susiejęs jį su kitu rytietišku vaizdiniu (Rytuose ir dabar paplitęs Aleksandro, Iskanderio vardas,

esama ir tokios šio vardo formos: Dul-k-ar-nein, dviragis žmogus, kaip kad Jupiteris-Amonas yra senovės Rytų herojaus įvaizdis); aš nemanau, kad Makedonijos karaliai valdžios pretenzijas rėmė savo kilme iš senovės Indijos herojų (Dionisas), taigi kad teisinga nuomonė, pagrįsta spėjimu, ar tik „šitų dalykų žinojimas nebuvo tikroji religinė idėja, užvaldžiusi jaunojo didvyrio sielą, kai jis, nužygiavęs į Aziją, Istro upės žemupyje rado indų žynių valstybes, kuriose buvo mokoma apie sielos nemirtingumą, ir *tikrai ne be* pritarimo Aristotelio, kuris Platono ir Pitagoro dėka buvo gerai susipažinęs su indų išmintimi, Aleksandras savo žygį į Rytus pradėjo aplankydamas Amono (dabar Sivos) orakulą, po to sunaikino persų karalystę ir sudegino Persepolį, seną indų mokymo apie dievus priešą, kad atkeršytų už visas dar Darėjo piktadarybes budistams ir jų tikėjimo šalininkams". Toks yra giliamintis derinys, atsiradęs nuodugniai studijuojant rytietiškųjų bei indiškųjų idėjų ir aukštojo istorijos požiūrio sąsajas, – šis derinys heterogeniškas. Aš šiuo klausimu remiuosi istorine medžiaga; Aleksandro žygis turėjo visiškai kitokį istorinį, karinį ir politinį pobūdį, be to, jis mažai turėjo bendra su žygiu į Indiją; tai buvo aiškus užkariavimas. Aristotelio metafizikai ir filosofijai visiškai svetimos tokios svajos, toks pramanas. α. Tai, kad Rytų vaizdiniuose Aleksandras buvo pakeltas į herojus, padarytas Dievu, visiškai nekeista. Dalailama dar ir dabar yra toks; apskritai Dievas ir žmogus ne tokie jau tolimi. β. Be to, Graikija veržėsi prie idėjos tokio Dievo, kuris tapo žmogumi – kuris būtų ne tolima, svetima statula, o gyvas Dievas bedieviškame pasaulyje. Demetrijas Falerietis ir kai kurie kiti netrukus po to Atėnuose buvo gerbiami ir garbinami kaip dievai. γ. Begaliniai dalykai, šiaip ar taip, būna savimonėje. δ. Budistai Aleksandro nedomino, jo žygyje į Indiją mes su jais nesusiduriame. Persepolio sugriovimas visai pateisinamas kaip graikų kerštas už tai, kad Kserksas sugriovė šventyklas Atėnuose, Graikijoje.

Įgyvendindamas savo didįjį užmojį ir vadovaudamas graikams, Aleksandras, didysis individas, niekada nepamiršo meno ir mokslo. Tiesa, mes tai matome ir naujaisiais laikais – kariai savo karo žygiuose galvoja ir apie mokslą bei meną. Aleksandras įsakė, kad Aristoteliui būtų siunčiami visi nauji Azijoje rasti gyvūnai ir augalai, – ar jie patys, ar jų piešiniai arba aprašymai. Šitas Aleksandro dėmesys leido Aristoteliui sukaupti vertingą gamtos medžiagą ir ją pažinti. Pasak Plinijaus,[122] Aleksandras įsakė tūkstančiams žmonių, kurie užsiėmė medžiokle, žuvų ir paukščių gaudymu, kurie persų karalystėje prižiūrėjo zoologijos sodus, paukštynus ir tvenkinius, tiekti Aristoteliui viską, kas šiose vietose yra įdomu ir verta dėmesio. Taigi Aleksandro žygiai į Aziją Aristoteliui buvo reikšmingi dar ir tuo, kad jam sudarė sąlygas tapti gamtos istorijos pradininku; anot Plinijaus, Aristotelis, pasinaudojęs tokia medžiaga, parašė gamtos istoriją, susidedančią iš penkiasdešimties knygų.

Aleksandrui pradėjus žygį į Aziją, Aristotelis grįžo į Atėnus kaip mokytojas ir dėstė tam tikroje viešoje vietoje, Likėjuje, kuris buvo Periklio įkurtas apmokyti rekrūtus; Likėjas susidėjo iš šventyklos, pastatytos Apolono Λύκειος garbei, ir pasivaikščiojimo vietos (περίπατοι) su portiku, kurią, suteikdami jai jaukumo, supo medžiai ir šaltiniai. Pagal šitą pasivaikščiojimo vietą jo mokykla ir buvo pavadinta peripatetikų mokykla, o ne pagal Aristotelio vaikštinėjimą, nes, pasakojama, Aristotelis mokė vaikščiodamas. Taip mokydamas jis Atėnuose išgyveno trylika metų. Tačiau po Aleksandro mirties prapliupo audra, ji telkėsi seniai, bet, atrodo, jai vis neleisdavo pratrūkti Aleksandro baimė. Aristotelis buvo apkaltintas nepagarba dievams. Detalės pateikiamos gana skirtingai; kai kas mano, kad jam pakenkė ir minėtas jo himnas Hermijui bei užrašas ant jam pastatytos statulos. Matydamas artėjant tokią audrą, Aristotelis pabėgo į Chalkidę Eubojos saloje, dabartinį Negropontą, kad, jo paties žodžiais, neduotų atėniečiams progos dar kartą nusidėti filosofijai. Te-

nai, praslinkus vienerіems metams, jis ir mirė būdamas 63 metų amžiaus (114 ol., 3; 322 m. pr. Kr.).[123]

Aristotelio filosofijos šaltinis yra jo *raštai*. Tačiau turint galvoje jų istorinį likimą ir būklę, manau, būtina sutikti su tuo, kad labai sunku pažinti Aristotelio filosofiją remiantis jo raštais. Aš negaliu nuodugniai aptarti jo raštų. Diogenas Laertijas[124] pateikia labai daug jo veikalų pavadinimų, tačiau iš jų ne visuomet galima tiksliai nustatyti, kurie iš išlikusių čia minimi, kadangi pavadinimai skiriasi. Pasak Diogeno, Aristotelio raštuose iš viso buvo 44 miriadai (440 000) 5 270 eilučių; jeigu apytikriai vienas miriadas eilučių tenka vienam abėcėliniam registrui, tai pastarųjų būtų 44; tai, ką mes dabar turime, yra apie 10 registrų, o tai maždaug ketvirtadalis jo raštų. Tai, kas mums žinoma apie Aristotelio rankraščių likimą, atrodo, verčia manyti: negalimas daiktas (arba labai mažai tikėtina), kad bent vienas jo veikalas, kurį mes turime, yra autentiškas ir nesugadintas; todėl apskritai kyla abejonių dėl jų autentiškumo, ir turime tik stebėtis, kad tie veikalai bent jau tokios būklės mus pasiekė. Pasakojama, kad pats Aristotelis paskelbė tik vieną kitą savo veikalą ir po mirties juos, taip pat ir visą, beje, labai turtingą biblioteką, paliko savo sekėjui Teofrastui. Tatai, atrodo, ir buvo pirmoji žymesnė biblioteka, sukurta asmeninėmis lėšomis bei padedant Aleksandrui; ji buvo Aristotelio erudicijos šaltinis. Vėliau ši biblioteka (jos dalis, o gal veikalų nuorašai) buvo perkelta į Aleksandriją, ir iš jos išaugo Ptolemajo biblioteka, kurią prarijo liepsnos Julijui Cezariui užimant Aleksandriją. Apie paties Aristotelio manuskriptus pasakojama, kad Teofrastas juos testamentu paliko kažkokiam Nelėjui, o šis juos atidavė į neišmanėlių rankas, – jie, pasak vienų, jais visiškai nesirūpino ir laikė kaip nevertingą daiktą; pasak kitų, tie rankraščiai atiteko Nelėjo įpėdiniams, kurie, kad juos apsaugotų nuo Pergamo karalių, labai stropiai kaupusių savo biblioteką, juos paslėpė viename rūsyje, kur jie užmiršti išgulėjo 130 metų, taigi negalėjo nenukentėti. Po tiek metų Te-

ofrasto palikuonys, ilgai ieškoję, tuos manuskriptus surado ir pardavė kažkokiam Apelikonui iš Tejo, kuris atkūrė tai, kas kirminų ir pelėsių buvo sugadinta, tačiau tokiam darbui neturėjo nei reikiamo išsilavinimo, nei įgudimo. Todėl vėliau šio darbo ėmėsi ir kiti, kurie užpildė spragas ir atkūrė pažeistą tekstą savo nuožiūra; taigi po viso to šie veikalai gerokai pasikeitė. Tačiau tai dar ne viskas. Tuoj po Apelikono mirties romėnas Sula užėmė Atėnus ir tarp to grobio, kurį jis nusidangino į Romą, buvo ir Aristotelio raštai. Romėnai – jų pažintis su graikų mokslu ir menu anuomet dar tik mezgėsi ir jie dar nevertino graikų filosofijos – iš šito grobio nesugebėjo nieko išpešti. Vėliau Romoje kažkoks graikas, pavarde Tiranijas, gavo leidimą naudotis Aristotelio manuskriptais ir juos paskelbti; jis juos išleido, bet ir šis leidimas pilnas netikslumų; be to, tiems Aristotelio rankraščiams dar buvo lemta patekti į knygų prekijų rankas, o šie juos atidavė nemokytiems perrašinėtojams, kurie vėl privėlė klaidų.[125]

Toks tat yra Aristotelio filosofijos šaltinis. Pats Aristotelis paskelbė daug savo veikalų – tai Aleksandrijos bibliotekos rankraščiai, bet atrodo, kad jie nebuvo labai populiarūs. Tikra tiesa, kad daugelis jo veikalų labai sugadinti, juose daug kas praleista arba jie tiesiog nepilni. Kai kurie jo veikalai, pavyzdžiui, metafiziniai, iš dalies, atrodo, sudurstyti iš kelių kūrinių, todėl aukštoji kritika čia gali duoti visišką laisvę savo begaliniam įžvalgumui ir gana įtikinamai paaiškinti dalyką tam tikru būdu, tačiau prieš tokį aiškinimą sukyla ne mažiau įtikinamas kitas įžvalgumas, paaiškinantis tuos dalykus kitaip. Taigi tikra yra tai, kad tie veikalai yra sugadinti, kartais atskiros jų dalys yra nesąryšingos (pavyzdžiui, „Poetika“), kartais visuma; dažnai beveik pažodžiui kartojamos ištisos pastraipos. Kadangi šita blogybė per daug įsisenėjusi, beprasmiška tikėtis, kad kas nors iš esmės pagerės. Vis dėlto reikalas nėra toks beviltiškas, nors tai, kas pasakyta, gali sukelti tokį įspūdį. Išliko daug kūrinių, netgi pagrindiniai veikalai, kuriuos galima laikyti ištisais ir nepažeistais;

o jeigu kiti veikalai šen ten sugadinti, jei jie blogai parengti, tai vis dėlto dalyko visumos požiūriu tai nėra taip žalinga, kaip gali atrodyti. Ir tai, ką mes turime, yra visiškai pakankama, kad būtų galima suprasti, kas yra Aristotelio filosofija, – ir kaip visuma, ir net kaip atskiros dalys.

Tačiau dar būtina nurodyti vieną istorinio pobūdžio skirtumą. Esama seno padavimo, kad Aristotelis skaitė dvejopo pobūdžio paskaitas ir rašė dvejopo pobūdžio veikalus, o tai ir esanti ezoterinė, arba akromatinė, ir egzoterinė jo filosofija; toks skirtumas jau randamas pitagorininkų filosofijoje. Ezoterines paskaitas Likėjuje jis skaitė rytais, o egzoterines vakarais; pastarosios buvo siejamos su iškalbos meno pratybomis ir diskutavimo įgūdžių lavinimu bei piliečių reikalų išmanymu, o ezoterinėse paskaitose jis dėstė vidinę gilesniąją filosofiją, gamtos filosofiją ir tikrąją dialektiką.[126] Šitas skirtumas nėra svarbus. Juk savaime išryškėja, kurie veikalai yra tikrai spekuliatyvūs ir filosofiniai, o kurie veikiau empirinio pobūdžio; tai nereikėtų vertinti kaip kažko, kas turinio požiūriu yra priešinga. Tarsi vieni veikalai būtų skirti visiems, o kiti – sau.

a. Pirmiausia būtina pastebėti, kad pats *terminas „aristotelinė filosofija"* yra daugiareikšmis, kadangi tai, kas vadinama aristoteline filosofija, įgijo *įvairias formas,* kurios įvairiais laikais buvo skirtingos. Pirmiausia šitas terminas reiškia paties Aristotelio filosofiją. Kitų aristotelinės filosofijos formų yra keletas. α. Cicerono laikais tai buvo veikiau tam tikra populiariosios filosofijos forma, kuri nagrinėjo daugiausia gamtos istorijos ir moralės klausimus; ji, atrodo, nesidomėjo iš tikro spekuliatyvia Aristotelio filosofija, Ciceronas nepateikia Aristotelio filosofijos spekuliatyviojo aspekto sampratos. β. Kita aristotelinės filosofijos forma yra giliai spekuliatyvi aleksandriečių filosofija, kuri paprastai vadinama neopitagoriškąja arba neoplatoniškąja, tačiau ji taip pat gali būti vadinama neoaristoteline; tai ta filosofijos forma, kurią Aleksandrijos filosofai tapatino su Platono filosofija ir ją plėtojo kaip tokią.

γ. Kita tokios filosofijos pagrindinė reikšmė yra ta, kuri šiam terminui buvo teikiama viduramžiais, kai scholastinė filosofija netiksliai buvo vadinama aristoteline. Scholastai intensyviai studijavo Aristotelį, tačiau formos, kurią jų filosofijoje įgijo Aristotelio filosofija, negalima laikyti tikrąja Aristotelio filosofijos forma. Visi samprotavimai, visa sampročio metafizika ir formalioji logika, su kuriomis susiduriame scholastinėje filosofijoje, nėra Aristotelio. Scholastinė filosofija tik kilusi iš aristotelinio mokymo tradicijų. δ. Ir tiktai tada, kai Vakarų šalys susipažino su Aristotelio veikalais, susiformavo aristotelinė filosofija, kuri save iš dalies priešino scholastinei filosofijai ir buvo scholastikos saulėlydis bei mokslų atgimimas. Tik po Reformacijos buvo sugrįžta prie paties Aristotelio kaip jo filosofijos šaltinio. ε. Galiausiai dar esama naujausiųjų iškraipytų aristotelinės filosofijos vaizdinių ir sampratų. Antai didysis Tennemannas turi per mažai filosofinės nuojautos, kad galėtų suprasti Aristotelio filosofiją; jo versti Aristotelio tekstai dažnai įgyja visai priešingą prasmę.

Paprastai apie Aristotelio filosofiją manoma, kad ji pagrįsta empirija ir kad Aristotelis žinojimo, pažinimo principu padarė tai, kas vadinama patyrimu. Tačiau nors ir koks klaidingas būtų šitas požiūris, jo prielaidų reikia ieškoti pačioje Aristotelio filosofavimo manieroje. Šiam požiūriui pagrįsti imamos kai kurios ypatingos jo veikalų ištraukos, kone vienintelės, suprantamos tokiems įrodinėtojams.

Apie bendrąjį Aristotelio filosofavimo pobūdį mes jau kalbėjome. Ieškoti sistemos jo filosofijoje nereikia. Tačiau Aristotelio požiūris toks platus, kad apima visus žmogaus vaizdinius ir juos pajungia savo minčiai; tai visa apimanti filosofija. Jis žengia per atskiras visumos dalis neužsiimdamas jų dedukcija ir kildinimu; atrodo, kad jis suima empirinę pradžią, negana to, jis dar ir samprotauja, jis kalba apie patyrimą. Dažnai jo maniera yra įprastas samprotavimas; bet Aristotelis savitas tuo, kad, šitaip filosofuodamas, jis yra ir itin spekuliatyvus.

b. Taigi dabar turime aptarti *aristoteliškosios manieros pobūdį*. Aristoteliui visur iš esmės rūpi apibrėžta sąvoka, – tam tikru paprastu būdu, t. y. sąvokos forma, jis nori sugauti atskirų dvasios ir gamtos aspektų esmę. Taip randasi tų aspektų gausa ir tobulumas, tad ši maniera aprėpia visą regimąjį pasaulį ir niekas, net pats nereikšmingiausias dalykas, nelieka nepastebėtas. Visus žinojimo aspektus užmatė jo dvasia, visi jį domino ir visus jis nuodugniai ir išsamiai ištyrė. Abstrakciją kaip mat sutrikdo empirinė tam tikro reiškinio apimtis, nes ji nepajėgia tam reiškiniui galioti; tada, kaip vienašališka, abstrakcija eina pati sau, nes negali išsemti reiškinio. Aristotelis dažniausiai suvokia reiškinį, kyla įspūdis, kad jis yra mąstantis stebėtojas, kuris mato visus visatos aspektus. Tačiau visas tokias atskirybes jis suvokia veikiau kaip spekuliatyvus filosofas ir jas performuoja taip, kad iš jų iškyla pati giliausia spekuliatyvi sąvoka. Be to, mes matėme, kad iš pradžių mintis kildavo iš to, kas jusliška, o sofistikoje ji apskritai dar netarpiškai užsiėmusi reiškiniu. Suvokime, vaizdinyje pasirodo kategorijos; šitų momentų absoliučioji esmė, spekuliatyvus požiūris į juos visuomet išreiškiamas suvokimo nusakymu. Aristotelis pagauna šitą grynąją suvokimo esmę. Ir priešingai, kai Aristotelis pradeda nuo visuotinybės, nuo to, kas paprasta, ir pereina prie visuotinybės apibrėžties, tada kyla įspūdis, kad jis vardija daugybę reikšmių, kuriose ta visuotinybė sutinkama; ir šitoje daugybėje jis vėl apžvelgia visus atvejus, net pačius paprasčiausius bei juslinius. Aristotelis ima kokį nors objektą, kurį nagrinėja, ir jį tyrinėja ieškodamas, kokių atskirų apibrėžčių jame esama. Jis tyrinėja, pavyzdžiui, esmę, ἀρχή, αἰτία, tapatumą (ὁμοῦ) ir t. t.; jis sako: esmė nusakoma taip, taip pat ir šitaip, šitokia prasme, daugeliu reikšmių, joje esama štai tokių apibrėžčių. Jis tiesiog ima kiekvieną vaizdinį, ir tai yra mąstymas; antai fizikoje jis kalba apie judėjimą, laiką, vietą, šilumą, šaltį. Šitie objektai pateikiami empiriškai; jis taip pat aptaria įvairias mintis, kurias išsakė ankstesni filo-

sofai, neigia jas, dažnai empiriškai, patikslina įvairiopai samprotaudamas, ir taip pagaliau prieina prie tikrai spekuliatyvios apibrėžties. Dažnai būna sunku sekti paskui Aristotelį, kuris tik vardija, tas vardijimas nėra būtinas, reikšmių seka čia sudaryta ne apibrėžčių, o tik savo esmės požiūriu, kuri visoms reikšmėms bendra, ir ta seka suvokta tik išoriškai. Tačiau šituo būdu, viena vertus, išsamiai pateikiami visi momentai, antra vertus, jis skatina savarankiškai ieškoti ir rasti čia slypintį būtinumą. Sustatęs tokią eilę, Aristotelis pradeda ją nagrinėti kaip mąstymą; ir šitas įvairiapusis objekto apibrėžimas, iš kurio randasi sąvoka – spekuliatyvioji sąvoka, paprastoji apibrėžtis, ir yra tas dalykas, kuriame Aristotelis iš tikrųjų pasidaro filosofiškas bei itin spekuliatyvus.

Aristotelis visiškai nesistengia visko redukuoti į tam tikrą vienybę arba apibrėžtis kildinti iš priešybių tam tikros vienybės; priešingai, jis kiekvieną dalyką fiksuoja jo apibrėžtume ir jį traktuoja kaip tokį. Juk anas redukavimas į vienybę gali būti paviršutiniškas, kaip kad, pavyzdžiui, jaudinimas ir jautrumas, steniška ir asteniška yra tuščios apibrėžtys; antra vertus, taip pat būtina realybę suvokti jos paprastame apibrėžtume – žinoma, realybės pradžios taškas neturi būti suvokiamas tuo būdu. Aristotelis apibrėžimą palieka kitoje sferoje, kurioje jis jau nebeturi šitos formos, bet jis parodo, koks jis čia yra arba kaip jis judėjo, kaip kito. Ten, kur Aristotelis yra spekuliatyvus, jis yra toks pat gilus kaip ir Platonas, be to, jo spekuliacija labiau išplėtota ir sąmoningesnė; priešybės joje įgyja didesnį apibrėžtumą. Žinoma, Aristotelis negali pasigirti tokia gražia kaip Platono forma, jo kūriniuose nėra kalbos (plepėjimo) saldybės, tokio pokalbių tono, kuris yra gyvas, kultūringas ir žmogiškas. Tačiau ten, kur, kaip matėme (pavyzdžiui, „Timajuje"), Platonas išsako savo spekuliatyvią (tetišką) idėją, ta idėja išreiškiama įvairiopu, neadekvačiu būdu, grynoji idėjos išraiška jam nepaklūsta, o Aristotelio idėjos išraiška yra gryna ir sąvoka apibrėžiama. Mes čia susipažįstame su objektu jo apibrėžtume ir su apibrėžta to objekto są-

voka. Jis mėgina kiekvieną objektą apibrėžti (ὁρίζειν, ὅρος), bet paskui jis spekuliatyviai įsismelkia į to objekto prigimtį. Tačiau objektas išlieka savo konkrečioje apibrėžtyje; Aristotelis jį retai kildina iš abstrakčių minties apibrėžčių. Taigi Aristotelio studijos yra nepabaigiamos. Jo filosofijos pateikimas yra sunkus, nes jis savo tiriamų objektų neredukuoja į visuotinius principus. Norint išdėstyti Aristotelio filosofiją, reikėtų atskleisti ypatingą kiekvieno daikto turinį. Jei filosofija būtų rimtai vertinama, tai nebūtų nieko svarbiau, negu skaityti paskaitas apie Aristotelį.

Aristotelis didis ir sumanus, kai šitaip jungia apibrėžtis į vieną sąvoką, kai itin paprastai plėtoja savo mintį, kai keliais žodžiais geba suformuluoti sprendimą. Tai toks filosofavimo metodas, kuris labai veiksmingas, jis taikomas ir mūsų laikais, pavyzdžiui, prancūzų. Jį verta taikyti ir toliau, nes pravartu įprasto vaizdinio apie tam tikrą objektą apibrėžtis išrutulioti iki minties ir po to jas suvienyti į tam tikrą vienybę, į sąvoką. Tačiau, žinoma, šitas metodas tam tikru požiūriu atrodo empirinis – objektai suimami tokie, kokie jie yra vaizdinyje; šiuo atveju nesama būtinybės.

Lygiai taip, kaip Aristotelis elgiasi atskirybės atveju, jis elgiasi ir nagrinėdamas visumą. Jis taip traktuoja visatos, dvasinio ir juslinio pasaulio visumą, tačiau visa šita aibė pateikiama kaip tam tikra objektų seka. Čia nesama definicijos, konstrukcijos ir t. t.; iš andainykštės filosofijos sąvokos dar negalima reikalauti, kad būtų atskleista būtinybė. Čia atsiskleidžia tam tikras objektų, nagrinėjamų paeiliui, empirinis aspektas; bet tai veikiau išorinė dėstymo maniera, o tolesnė įžvalga yra ypač spekuliatyvi. Aristotelis nėra sistemiškas, dalyko jis neišplėtoja iš pačios sąvokos; dalyką jis dėsto minėtu būdu, taigi dėstymas prasideda nuo išorės. Todėl taip išeina, kad jis dažnai nagrinėja vieną apibrėžtį po kitos, bet visai neparodo jų sąryšio.

c. Toliau turime aptarti Aristotelio idėjos apibrėžtį. Visuotinę idėją iš pradžių nusakysime ypatingais pagrindiniais jos

momentais. Čia būtina pasakyti, kad Aristotelis pradeda nuo filosofijos apskritai ir pirmiausia kalba apie *filosofijos vertingumą*. „Metafizikos" pirmosios knygos antrame skyriuje jis sako, kad filosofijos objektas yra „tai, kas labiausiai pažintina (τὰ μάλιστα ἐπιστητά). O labiausiai pažintini yra pradai ir priežastys (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια), nes per juos ir remiantis jais pažįstama visa kita", taigi labiausiai pažintina yra tai, kas yra protinga; principai nepažįstami iš substratų, subjektų (ὑποκείμενα), ir toks požiūris yra priešingas įprastiniam. Aristotelio nuomone, esmingiausias žinojimas (ἀρχικωτάτη) – „tas, kuris pažįsta tikslą, nurodantį, kaip reikia veikti; tikslas yra kiekviename daikte esantis gėris, o tai, kas geriausia, apskritai yra visoje gamtoje". Šitas požiūris yra toks pat kaip Platono ir Sokrato; tačiau palyginti su abstrakčia Platono idėja, tikslas šiuo atveju yra tikras ir konkretus. Toliau Aristotelis kalba apie filosofijos vertę: „Jeigu žmonės pradėjo filosofuoti, kad išvengtų nežinojimo, tai aišku, kad žinojimo siekiama dėl supratimo, o ne dėl kokios nors naudos (χρήσεως). Tai patvirtina ir visiškai išoriška dalykų eiga (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Juk tiktai tada, kai buvo įsigyti būtini dalykai poreikiams ir gyvenimo patogumui, imta ieškoti tokio pobūdžio pažinimo. Todėl aišku, kad mes jo ieškome ne kažkokiam kitam reikalui. Ir kaip kad mes sakome, kad laisvas žmogus yra tas, kuris yra pats dėl savęs, o ne dėl kurio nors kito, taip pat ir šitoks mokslas yra vienintelis laisvas iš visų mokslų, nes tik jis yra pats dėl savęs", taigi yra mokslas dėl mokslo. „Todėl iš teisybės tokio mokslo negalima laikyti žmogaus nuosavybe, nes žmogaus prigimtis daugeliu atžvilgių yra priklausoma (δούλη)", o filosofija yra laisva; „juk, pagal Simonidą, vien tik Dievas turi tokią dovaną (γέρας); bet neverta būtų žmogaus, jeigu jis neieškotų mokslo, kuris jį atitinka (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστημην). Tačiau jeigu poetai teisūs ir pavydas (τὸ φθονεῖν) yra būdingas dievybės prigimčiai, tai visi, kurie veržiasi aukštyn, turi būti nelaimingi (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς)"; Nemesidė baudžianti tuos, kurie pakyla virš

įprasto lygio, ir vėl visus sulyginanti. „Tačiau dievybė negalinti būti pavydi", t. y. ji negali neperteikti tai, kas ji yra, ji negali nenorėti tai paversti bendru dalyku (kaip kad žiburys, ką nors uždegęs, nesiliauja švietęs taip pat), taigi šitas mokslas negali netikti žmonėms; „o ir patarlė sako, kad poetai daug meluoja, tad nereikia kokio nors kito mokslo laikyti labiau gerbtinu (τιμιωτέραν) negu šitas. Juk kas yra dieviškiausia, tas yra ir vertingiausia"; kas turi tai, kas tobuliausia, ir suteikia tai kitiems, tas yra gerbtinas; taigi dievus reikia gerbti, nes jie turi šitą mokslą. „Dievas yra laikomas (δοκεῖ) visa ko priežastimi ir pradu, todėl ir tokį mokslą turi arba tik Dievas, arba daugiausia Dievas". Todėl nėra neverta žmogaus norėti surasti tai, kas jam tinka, šitą aukščiausią gėrį – Dievui priklausantį mokslą. „Visi kiti mokslai, matyt, yra labiau būtini už filosofiją, tačiau geresnio už ją nėra nė vieno."

Smulkiau išdėstyti Aristotelio filosofiją sunku; Aristotelį suprasti yra daug sunkiau negu Platoną. Pastarasis turi mitus, jo filosofijoje galima praleisti tai, kas yra dialektika, ir vis dėlto sakyti, kad Platoną esi skaitęs; tuo tarpu Aristotelio filosofijoje iškart susiduriama su spekuliatyviais dalykais. Skaitant Aristotelį, visuomet atrodo, kad jis filosofuoja tik apie tai, kas atskira bei ypatinga, ir nesako, kas yra absoliutas, visuotinybė, Dievas; jis visada eina nuo atskirybės prie atskirybės. Jis ima visą vaizdinių pasaulio gausybę ir ją apžvelgia: sielą, judėjimą, pojūtį, prisiminimą, mąstymą; jo kasdienis darbas orientuotas į tai, kas *yra,* ir jis savo tiriamus dalykus išdėlioja tarsi profesorius savo pusmetiniame kurse; jis iš viso to neištraukia visuotinybės, ir atrodo, kad tiesa pažįstama tik ypatingybėje, pažįstami tik ypatingi objektai. Ir čia niekas nestebina, neatrodo, kad Aristotelis veržtųsi į idėją, į visuotinybę, jis nekalba, taip kaip Platonas, apie idėją ir jos puikumą, Aristotelis neaiškina atskirybės remdamasis idėja. Prie visuotinės idėjos jis prieina ne logiškai, nes tada jo logika būtų metodas, leidžiantis daugybėje pažinti tam tikrą sąvoką, o jo vadinamoji logika iš tikrųjų yra kaž-

kas kita; antra vertus, jo visuotinė idėja yra būtent tam tikras absoliutas, tačiau jis (Dievo idėja) taip pat pasirodo savo vietoje kaip ypatingas objektas greta kitų, bet jis yra visa tiesa: „Esama augalų, gyvūnų, žmonių, taip pat Dievo, kaip tobuliausio". Kaip minėta, Aristotelis apžvelgia daugybę sąvokų, tačiau iš jų mes pasinaudosime tik kai kuriomis kaip ypatingais pavyzdžiais ir iliustracijomis.

Iš pradžių aš kalbėsiu apie *metafiziką* ir jos apibrėžtis; *po to* pateiksiu pagrindinę *gamtos* sampratą, būdingą Aristoteliui; *trečia*, pakalbėsiu apie *dvasią*, apie sielą; ir *galiausiai* dar aptarsiu jo *logiką*.

1. Metafizika

Pirmiausia reikia kalbėti apie tai, kas Aristotelio filosofijoje yra visuotinybė. Jo spekuliatyviąją idėją geriausiai atskleidžia „Metafizikos" knygos. Tačiau keblumų kelia jau pati šio veikalo struktūra, ir mes turime tarti, kad jame į vieną visumą sujungta daug veikalų; o jeigu tą veikalą laikysime vientisu, – toks jis mums atrodo dėl bendro konteksto, – tai negalėsime teigti, kad jis tinkamai sudarytas ir aiškus. „Metafizika" nėra tas pavadinimas, kurį jam suteikė pats Aristotelis, ir apskritai senovėje šis veikalas nebuvo taip vadinamas; tai, ką mes dabar vadiname metafizika, Aristotelis vadino πρώτη φιλοσοφία".[127]

Grynąją filosofiją, arba metafiziką, Aristotelis labai aiškiai skiria nuo kitų mokslų kaip mokslą apie tai, kas yra ir kas šita esamybė yra pati savaime.[128] Aristoteliui[129] svarbiausia apibrėžti, kas yra ši esmė, t. y. pažinti šitą *substanciją* (οὐσία). Šitoje ontologijoje arba, pasak mūsų, logikoje jis tyrinėja ir tiksliai išskiria keturis principus: α) apibrėžtumą, arba kokybę kaip tokią, kurios dėka tam tikras dalykas yra „šitas", β) materiją (ὕλη), γ) judėjimo principą ir δ) tikslo arba gėrio principą.[130]

Aristotelis idėją supranta kitaip negu Platonas. Platonas idėją apibrėžia kaip gėrį, kaip tikslą, kaip visuotinybę apskritai; Aristotelis eina toliau. Mes kalbėjome apie tai, kad Platono idėja yra savyje iš esmės konkreti ir savyje apibrėžta. Kadangi idėja yra pati savyje apibrėžta, tai reikia tiksliau suvokti ir išryškinti momentų santykį joje; šitas apibrėžčių tarpusavio santykis turi būti suprantamas apskritai kaip *veiklumas*. Mums įprasta tokias apibrėžtis laikyti nepakankamomis, taigi yra įprasta mintis apie idėjos, visuotinybės, minties, sąvokos nepakankamumą, apie nepakankamumą visko, kas yra tik savaime. Dėl to, kad visuotinybė yra visuotinybė, ji dar nėra tikrovė; realizavimo veikla dar neteigiama, todėl tai, kas yra tik savaime, yra inertiška. Taigi protas, įstatymas ir t. t. tėra abstraktūs, tačiau tokį protingumą, kuris pats save realizuoja, mes pažįstame kaip būtiną, taigi mes neteikiame didelės reikšmės tokiai abstrakčiai visuotinybei, tokiam abstrakčiam protui, tokiems abstraktiems įstatymams. Platonas visuotinybę supranta kaip objektyvią, tačiau šitai visuotinybei trūksta gyvybingumo, subjektyvumo; kaip tik šitas gyvybingumo, subjektyvumo principas, kuris suprantamas ne kaip atsitiktinis, tik ypatingas subjektyvumas, o kaip grynasis subjektyvumas, – šitas principas būdingas Aristoteliui.

Taigi Aristotelis gėrį, tikslą, visuotinybę traktuoja kaip pagrindą, kaip tai, kas substancialu; jis įteisina šį pagrindą ir priešina jį Herakleitui ir elėjiečiams. Herakleito tapsmas yra teisinga, esminė apibrėžtis, bet šitam kitimui dar trūksta tapatumo su savimi, tvermės, visuotinumo apibrėžties. Upė nuolat keičiasi, bet ji ir išlieka, ji juoba yra tam tikras darinys, tam tikra visuotinė egzistencija; iš to matyti, kad Aristotelis prieštarauja Herakleitui ir kitiems, kai teigia, jog būtis ir nebūtis nėra tas pat, arba kai pagrindžia garsųjį prieštaravimo dėsnį, kad žmogus nėra laivas.[131] Taip pat matyti, kad Aristotelis turi galvoje ne grynąją būtį arba nebūtį, šitą abstrakciją, kuri iš esmės yra tik vienos virtimas kita; kalbė-

damas apie tai, *kas yra,* jis iš esmės turi galvoje substanciją, idėją. Vienintelis dalykas, kurio klausia Aristotelis, yra šis: kas yra tai, kas judina; ir tatai esąs tikslas, λόγος. Paprasto kitimo principui jis priešina visuotinybę ir, priešingai pitagorininkams bei Platonui, priešingai skaičiui, jis teigia veiklumą. Veiklumas irgi yra kitimas, bet toks, kuris lieka tapatus su savimi, taigi kitimas visuotinybės viduje kaip pats sau lygus dalykas; tai yra apibrėžimas, kuris yra savęs paties apibrėžimas. Tuo tarpu kitime, kuris yra vien kitimas, neišlieka pats kitimas. Visuotinybė yra veikli, ji apibrėžia save; ir tikslas yra savęs paties apibrėžimas, kuris save realizuoja. Tatai yra *pagrindinė apibrėžtis,* su kuria mes susiduriame Aristotelio filosofijoje.

Toliau turime aptarti *dvi pagrindines formas,* kurias Aristotelis apibrėžia kaip α) galimybę (δύναμις, *potentia*) ir β) tikrovę (ἐνέργεια, *actus*) arba apibrėžčiaũ – kaip *entelechiją* (ἐντελέχεια), kuri savyje yra tikslas ir tikslo realizavimas. Tai apibrėžtys, kurios nuolat sutinkamos Aristotelio filosofijoje[132], jas turime žinoti, kad ją suprastume. Svarbiausia substancijos sąvokoje yra tai, kad ji yra ne tik *materija.*[133] Visoje esamybėje glūdi materija, bet kokiam kitimui būtinas substratas (ὑποκείμενον), kuriame jis vyksta. Tačiau pati materija yra tik potencija, tam tikra galimybė, ji yra tik δυνάμει, o ne tikrovė, kuri yra *forma;* kad materija būtų tikra, būtina forma, veiklumas.[134] Δύναμις Aristotelio filosofijoje yra ne jėga (jėga yra veikiau netobulas formos pavidalas), o veikiau galimybė, gebėjimas, bet ne neapibrėžta galimybė; ἐνέργεια yra grynoji veikmė iš savęs pačios. Šios apibrėžtys buvo svarbios per visus viduramžius. Δύναμις Aristotelis supranta kaip polinkį, kaip „savaime", kaip tai, kas objektyvu; be to, kaip abstrakčią visuotinybę apskritai, idėją, ji yra tik potencija. Tik energija, forma yra veiklumas, yra tai, kas realizuoja, save su savimi susiejantis negatyvumas. O kai sakome: esmė, tai šitaip dar neteigiamas veiklumas; esmė yra tik savaime, ji yra tik galimybė, ji neturi begalinės formos. Ma-

terija yra tik tai, kas yra savaime; juk jeigu ji gali įgyti bet kokią formą, tai ji pati nėra formuojantis pradas. Tačiau esmiškai absoliuti substancija neatsieja galimybės ir tikrovės, formos ir materijos. Materija yra tik tam tikra galimybė, o formą jai suteikia tikrovė; tačiau forma nebūna be materijos, paprastai galimybė-materija kasdieniame gyvenime yra tai, kas substancialu. Energija konkrečios subjektyvybės, galimybės požiūriu yra tai, kas objektyvu; tai, kas tikrai objektyvu, būtinai turi savyje veiklumą, taip kaip tikras subjektyvumas turi savyje δύναμις.

Šita apibrėžtis atskleidžia tam tikrą Aristotelio idėjos ir Platono idėjos priešingumą. Aristotelis dažnai polemizuoja prieš skaičius ir idėjas. Platonas esmę išreiškia veikiau kaip visuotinybę, dėl to atrodo, kad jo filosofijoje nesama tikrovės momento arba jis yra antrame plane. Iš tikrųjų, šitas negatyvus principas nėra taip netarpiškai išreikštas, bet jame esminga yra tai, kad jis yra priešybių vienybė; juk šita vienybė iš esmės yra negatyvi tų priešybių vienybė, kuri įveikia jų kitabūtį, supriešinimą ir jį grąžina į save. Tai, kas čia išreikšta kaip tikrovė, energija, ir yra būtent šitas negatyvumas, veiklumas, veikli veikmė, tai reiškia, kad šita būtis sau susidvejina, sudvejina save pačią, tai vienybės įveikimas ir susidvejinimo teigimas – būtis sau tampa būtimi kitam, taigi negatyvumu vienybės atžvilgiu. Idėja yra daugiau; tai – priešybių įveika, bet viena iš priešybių pati yra vienybė. Platono filosofijoje persveria teigiamas pradas ir idėja tik kaip abstrakti yra lygi sau, o Aristotelio filosofijoje esama dar ir negatyvumo momento, bet negatyvumo ne kaip kitimo ir ne kaip nieko, o kaip išskyrimo, kaip apibrėžimo, ir šį momentą jis pabrėžia.[135]

Aristotelio argumentai, kuriais jis ginčija Platono idėjas, gerai žinomi.[136] Jo nuomone, šie principai yra nepakankami. (Jau matėme, kad ir Aristotelis iškelia visuotinybės, tikslo principus, o svarbiausia – individuacijos principą.) Idėjos neturi veiklumo, tikrovės; tai, kad tikrieji daiktai dalyvauja

idėjose (παραδείγματα), – esančios tik tuščios šnekos (κενολογεῖν) ir metaforos. Apibrėžtumų yra tiek, kiek yra daiktų. Tarti, kad rūšys yra savarankiškos, reiškia prieštaravimą; tada tas pats dalykas tampa įvairus, pavyzdžiui: Sokratas, žmogus, dvikojis, gyvūnas.

Kadangi Aristotelio filosofijoje veiklumo ir galimybės momentai iškyla ne kaip vienis, o pasirodo kaip atskiri, tai ir substancijoje skiriami įvairūs momentai. Tolesnis šito formos ir materijos, energijos ir galimybės santykio apibrėžimas bei tos prieštaros judėjimas sukuria skirtingas *substancijos rūšis.* Aristotelis apžvelgia substancijas, ir jos čia pasirodo greičiau kaip tam tikra seka įvairių substancijos rūšių, kurios veikiau nagrinėjamos paeiliui, o ne sujungiamos į tam tikrą sistemą. Šitų substancijos apibrėžčių pagrindiniai yra trys momentai.

a. *Juslėmis suvokiama substancija,*[137] tam tikra baigtinė substancija – tai substancija tokios formos, kuri turi tam tikrą materiją, bet forma nuo jos skiriasi, jai yra išoriška. Tai yra apskritai baigtinumo prigimtis – tai, kad forma, tai, kas išoriška, skirtinga nuo materijos; forma šioje materijoje yra tai, kas veikia, formai būdingas veiklumas, bet ji yra išoriška, skirtinga nuo materijos. Pasak Aristotelio, juslinė substancija turi kitimą savyje, bet turi taip, kad jis virsta savo priešybe. Viena šitų priešybių išlieka, kita išnyksta; trečia, kas yra už šitų priešybių, kas išlieka, kas šitame kitime tveria, yra materija. Aristotelis išvardija pagrindines kategorijas, kurios yra keturios skirtybės, būtent: α) kitimas pagal „kas" (κατὰ τὸ τί) – εἶδος, tikslą, pagal paprastą apibrėžtį; β) kitimas pagal kokybę (ποιόν), pagal kitas savybes; γ) kitimas pagal kiekybę (ποσόν); δ) kitimas pagal „kur" (ποῦ). Tatai yra kategorijos, išreiškiančios α) atsiradimą ir išnykimą pagal „kas" (κατὰ τόδε), pagal apibrėžtą esmę, β) padidėjimą ir sumažėjimą pagal kiekybę, γ) kitimą pagal savybes (πάθος), tiksliau pagal ποιόν, δ) judėjimą pagal vietą. Materija yra negyvas substratas, subjektas, pagrindas, kuriame

vyksta kitimas, materija yra kintanti. Pats kitimas yra virtimas to, kas egzistuoja kaip galimybė, tuo, kas egzistuoja kaip tikrovė, pavyzdžiui, galimas baltumas virsta tikru baltumu. Daiktai ne atsitiktinai atsiranda iš nieko, o viskas atsiranda iš esamybės, ir tai yra tapatumas. Taigi pati galimybė yra esamybė, ir ji kaip bendrai savyje esanti esamybė sukuria šitas apibrėžtis, bet Aristotelis jų neišskleidžia vienos iš kitos. Materija yra paprasta galimybė, bet, konkrečiau apibrėžta, ji tokia yra kaip susipriešinimas; tas ar kitas daiktas tikrovėje tampa tik tokia materija, kokia ji buvo pagal savo galimybę. Taigi šiuo atveju teigiama α) materija, visuotinė esmė, kitimo substratas, kuris yra indiferentiškas savo priešingybei; β) apibrėžtumai, negatyvumas, supriešinimas; γ) judinantysis, grynasis veiklumas. Taigi juslinėje substancijoje momentai yra skirtingi, bet jie dar negrįžta į save; tačiau veiklumas yra tas negatyvumas, kuriame idealiu būdu glūdi priešybė (vienas yra įveiktas), taigi jau yra tai, kas dar turi atsirasti.

b. *Aukštesnė substancijos rūšis*[138] yra ta, į kurią įeina veiklumas, energija, *actus* apskritai, abstraktus negatyvumas, bet joje glūdi tai, kas turi atsirasti; jos juslinis pavidalas yra tik kitimas. Taigi – kadangi veiklumas turi tai, kas dar tik atsiras, tai jis yra *samprotis* (νοῦς), jo turinys yra tikslas (εἶδος), o šis yra tai, kas turi būti realizuota veiklumu, energija. Jeigu momentus apibrėšime tiksliau, tai materija bus kitimo subjektas; taigi ir šiuo atveju mes susiduriame su materija, δύναμις. Du kraštiniai poliai čia yra materija (galimybė) ir mintis (veikmė) – vienas yra pasyvi visuotinybė, kitas – veikli visuotinybė. Pačiuose šiuose abiejuose momentuose kitimo nėra; juk jie yra tai, kas yra savaime, visuotinybė kaip tokia supriešinta forma. Tai, kas keičiama, yra kažkas (apibrėžtumas) ir iš vieno kita pereina į kitą (į priešybę), kito, kurio tai yra judinama, dėka; „į kur" šiame kitime – tai materija, „į ką" – idėja, tikslas, visuotinybė. (Kadangi šita visuotinybė yra tai, kas judina, ji vadinasi priežastimi, ἀρχή, ka-

dangi ji yra tikslas, ji vadinasi pagrindu, αἰτία.[139]) Tačiau forma yra jų abiejų vienybė, ji susideda iš materijos, arba substrato, ir veiklumo; Aristotelis toliau nepaaiškina, kaip šie momentai susiję su forma – supriešinti kaip įveikiamas ir teigiamas veiksnys. Veiklus pradas realizuoja tikrovėje savo turinį, kuris išlieka tas pats; bet dar yra materija, kuri yra skirtinga nuo veiklumo, – vis dėlto jie abu yra susieti. Juslinėje substancijoje veiklusis pradas visiškai skirtingas nuo materijos. O νοῦς yra savaime sau apibrėžtas, šitas turinys tampa tikrove; tačiau sampročiui dar reikia materijos, su kuria jis dar nėra tapatus – ji jam duota kaip prielaida. Tai, kas Aristotelio filosofijoje paprastai pasirodo kaip energija, yra ir entelechija. Tiksliau tai ta pati energijos sąvokos apibrėžtis, bet tokios energijos, kuri yra laisvas veiklumas, pati savyje turi tikslą, teigia savyje tą tikslą ir yra veikli jį savyje teigdama – tai apibrėžimas, tikslo apibrėžimas, jo realizavimas. Siela iš esmės yra entelechija, λόγος – visuotinis apibrėžimas, kuris save teigia, save judina.

c. Tačiau *aukščiausiasis taškas* veikiau yra tas, kur δύναμις, ενεργεία ir ἐντελέχεια yra suvienytos. *Absoliučią substanciją,* tiesą, esamybę savaime ir sau Aristotelis[140] čia apibrėžia konkrečiau: ji yra *nejudama,* nejudinama, amžina, bet kartu yra *judinanti,* ji yra grynas veiklumas, *actus purus.* Tokia yra bendra dalykų padėtis. Naujaisiais laikais pradėta *naujai* apibrėžti absoliučią esmę kaip grynąjį veiklumą, taip gali daryti tik tie, kurie neišmano Aristotelio. Scholastai tokį aiškinimą pagrįstai vertino kaip Dievo definiciją; Dievas yra grynasis veiklumas, jis yra tai, kas yra savaime ir sau; Dievui nereikia jokios medžiagos, – aukštesnio idealizmo už tokį požiūrį negali būti. Tai galima išreikšti ir kitaip: Dievas yra substancija, kuri savo galimybėje turi ir tikrovę, kurios esmė (potencija) yra pats veiklumas; Dievas yra tokia substancija, kurioje šitie abu momentai yra neatskiriami; joje galimybė nesiskiria nuo formos, ji yra tai, kas kuria savo turinį, savo apibrėžtis, save pačią. Šiuo požiūriu Aristotelis skiriasi nuo Platono, todėl jis pole-

mizuoja prieš skaičių, idėją ir visuotinybę, nes jeigu visa tai yra nejudama, esti savaime ir sau, jeigu tai nėra apibrėžta kaip veiklumas, veikmė, tai nėra jokio judėjimo; tai nėra tapatu su grynuoju veiklumu, o suvokiama kaip rimtis. Platono nejudančios idėjos, skaičiai nieko neatneša tikrovei; o absoliutas savo rimtyje yra ir absoliutus veiklumas. Energiją Aristotelis vadina ir entelechija; ji savyje turi tam tikrą τέλος, ji nėra tik formalus veiklumas, kurio turinys ateina kažkur iš šalies. „Gali būti, kad tai, kas turi galimybę" (yra δυνάμει, daiktas savaime – su šia tuščia abstrakcija Aristotelis neturi nieko bendra), „nėra veiklu, tikra (ἐνεργεῖν); taigi nieko nepadės, jeigu mes substancijas (οὐσίας) tarsime esant amžinomis, tokiomis kaip idėjos (τὰ εἴδη)", Platono idėjos ir pitagorininkų skaičiai, „jeigu jose neglūdės pradas, galintis judinti (μεταβάλλειν)". Juk jeigu ἀρχή savęs nejudina, tai ji nėra veikli ir jos οὐσία yra tik δύναμις; to, kas yra pagal galimybę, gali ir nebūti. Taigi turi būti tam tikras pradas, kurio substanciją mes turime suvokti kaip veiklumą (judėjimą); veikmė priklauso pačiai tokiai substancijai; antai, kalbant apie dvasią, energija yra pati substancija.

„Be to, ši substancija yra *be materijos*"; juk materija kaip tokia teigiama kaip pasyvus substratas, kuriame vyksta kitimas, todėl šis substratas netarpiškai nėra vieningas su grynuoju, esmiškuoju veiklumu. Tai tas įprastas aiškinimo būdas, kai predikatas tik neigiamas, bet nesakoma, kas yra jo tiesa; materija yra anas nejudamos esmės momentas. „Tačiau čia, atrodo, sukyla abejonės. Juk visa, kas veikia, atrodo, veikti gali (δύνασθαι), bet ne visa, kas galima (δυνάμενον), perauga į veiklumą; todėl atrodo, kad galimybė yra pirmesnė (πρότερον)", ji yra visuotinybė. Taigi visa, kas veikia, turi ir galimybę, tačiau esama ir tokios galimybės, kuri neveikia; vadinasi, galima manyti, kad galimybė yra aukštesnė. „Tačiau jeigu taip būtų, tai nieko esama (οὐδὲν τῶν ὄντων) nebūtų; juk visai įmanoma, kad esamybė gali būti, bet jos dar nėra (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι)". Taigi

veikimas, tikrovė yra aukštesnė, ankstesnė negu galimybė. Aristotelis rašo: „Todėl negalima sakyti, kaip kad sako teologai, jog iš pradžių begaliniame laike buvo chaosas arba naktis“ (materija kaip pirmoji esamybė) arba, kaip kad sako fizikai, kad viskas buvo kartu. Juk kaip kas nors galėtų būti, jei tikrovėje nieko nebūtų pagal priežastį (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον)? Juk materija negali pati savęs judinti, ją judina demiurgas. Leukipas ir Platonas tvirtina, kad judėjimas yra amžinas, bet jie nepasako kodėl (διὰ τί)“. „Grynasis veiklumas yra ankstesnis (πρότερον) už galimybę, ne laiko požiūriu, bet esmės“; grynasis veiklumas yra subordinuotas, visuotinybei tolimas momentas; juk absoliuti pirminė esmė yra tai, kas pasikartojančiame veikime visada išlieka sau lygus. Minėti teiginiai apie chaosą ir t. t. taria esant veikimą, kuris kyla ne iš paties chaoso, o iš kažko kito, taigi yra tam tikra prielaida; pats chaosas yra tik galimybė.

Taigi kaip esmę, kaip tiesą būtina teigti tai, kas save judina savyje, taigi juda ratu, ir tokia prielaida paremta ne tik mąstančiu protu, bet ir pačiu dalyku, t. y. toks pradas yra tikras, jis realiai egzistuoja regimojoje gamtoje. Tai išplaukia iš apibrėžties absoliučiosios esmės, kaip veiklios esmės, kuri pasirodo tikrovėje, ir pasirodo objektiniu būdu. Kaip pati sau lygi ir regima, šita absoliučioji esmė yra *amžinas dangus;* mąstantis protas ir amžinas dangus yra du absoliuto vaizdavimo būdai. Tačiau dangus juda, ir kartu jis yra judinantis. Kadangi rutuliška judina ir juda, tai turi būti tam tikras vidurys, kuris pats kartu yra tam tikra substancija ir energija; ją Aristotelis apibrėžia kaip į save sugrįžtančio proto ratą, ir tai atitinka naujausias apibrėžtis. Nejudantis, kuris judina – tai yra didi apibrėžtis. Idėja, kaip išliekanti lygi pati su savimi, judindama santykiuoja pati su savimi. Aristotelis apie šitą substanciją sako: „Jos judinimas yra apibrėžtas šitokiu būdu. Judina ji kaip norėjimo ir minties objektas; tai, ko norima ir kas mąstoma, patys nejuda“,[141] jie yra rimtyje. Tatai yra tikslas; tačiau šitas turinys arba šitas tikslas yra pats

norėjimas ir mąstymas; toks tikslas vadinamas grožiu, gėriu. „Ko norima, yra tai, kas *atrodo* gražu", kas patinka, o „tai, ko siekiama, kas yra valios objektas – iš tikrųjų *yra* gražu". Tai, kas duota – ko norima, nes tai atrodo gera – teigiama kaip objektinė esmė; „labiau negu kad tai mums taip atrodo, nes mes to norime." Juk pastaruoju atveju gėris būtų tiesiog teigiamas veiklumu, o iš tikrųjų jis yra savarankiškas ir mūsų norėjimas jį tik pažadina. Tačiau tikrasis pradas čia yra mąstymas, nes mintis yra judinama tik to, kas mąstoma. Mintis turi objektą; pastarasis yra nejudamas, kuris judina. Tačiau šitas turinys pats yra tai, kas mąstoma, taigi pats yra minties produktas; jis yra nejudamas, taigi visiškai tapatus su mąstymo veikla. Vadinasi, mąstyme slypi šitas tapatumas; tai, kas yra judinama ir kas judina, yra tas pats. Tačiau tai, kas mąstoma (sunku patikėti savo akimis), yra kita eilė pati savaime ir sau, yra sau pačiai savo tikrasis elementas, – objektiškai teigiama savaime ir sau esanti mintis; ir šitoje kitoje eilėje substancija yra pirmasis dalykas: pirmoji priežastis yra paprasta (bet ne vienis), ji yra grynas veiklumas.[142] Šitos minties οὐσία yra mąstymas; taigi šitas mąstoma yra absoliučioji priežastis, kuri pati nejuda, bet yra tapati su mintimi, kurią judina būtent tai, kas mąstoma. Tai, kas gražiausia ir geriausia (pareiga, esamybė savaime ir sau, galutinis tikslas), yra kaip tik toks dalykas – nejudantis, kuris judina.

„O tai, kad tikslo priežastis priklauso tam, kas nejuda, – tai išplaukia iš jos sąvokos."[143] – „Kas yra judinamas, tas gali būti ir kitoks. Siekimas (φορά) apskritai yra pirmasis kitimas, pirmasis kitimas yra judėjimas ratu, o pastarasis yra judinamas anos priežasties." Ana priežastis, sąvoka, *principium cognoscendi*, yra ir tai, kas judina, *principium essendi;* Aristotelis apibūdina tą priežastį kaip Dievą ir parodo jos santykį su atskira sąmone.

„Pirmoji priežastis yra būtina. Apie būtinumą kalbama trejopai: α) kas plaukia iš prievartos, kuri priešinga polin-

kiui (παρὰ τὴν ὁρμήν), β) tai, be ko negali būti gėrio, γ) tai, kas kitokiu būdu negali būti, o yra tiesiog toks. Ant šio prado, to, kas nejuda, pakabintas dangus ir visa gamta", regimoji amžinybė ir regimoji kintamybė. Šita sistema tveria amžinai ir visuomet lieka tokia. Mums, kaip pavieniams, „įmanoma tik trumpą laiką turėti tokią buveinę, tokį gyvenimą, kuris yra pats puikiausias. Tačiau anas pradas visada yra toks, o mums tai yra nepasiekiama. Kadangi jo veikla (ἐνέργεια τούτου) yra ir malonumas (ἡδονή), tai budėjimas, jutimas ir mąstymas (νόησις) yra maloniausia" (skirtingai nuo miego), o viltys ir prisiminimai tampa malonumu tiktai per juos, nes jie yra energijos. „Tačiau mąstymas, kuris yra grynas sau pačiam, yra mąstymas to, kas yra puikiausia savaime ir sau pačiam", kas yra absoliutus galutinis tikslas sau pačiam. Šitas galutinis tikslas yra pati mintis; todėl teorija yra tai, kas puikiausia. „Tačiau mintis (ὁ νοῦς) mąsto pati save įimdama (μετάληψιν) tai, kas mąstoma (νοητοῦ)", kaip savo objektą, taigi ji yra receptyvi: „ji mąstoma, kai paliečia ir mąsto (νοητὸς γὰρ γίγνεται ϑιγγάνων καὶ νοῶν); taigi mintis ir tai, kas mąstoma, yra tas pats", objektas virsta aktyvumu, energija.

Pagrindinis Aristotelio filosofijos momentas yra tas, kad mąstymas ir tai, kas mąstoma, sudaro vienį, taigi kad tai, kas objektyvu, ir mąstymas (energija) yra ir tas pat. „Juk tas, kas priima mąstomą dalyką ir esmę, yra mintis". Mąstymas yra *mąstymo mąstymas.* Apie mąstymą Aristotelis sako: „Jis veikia, kadangi jis turi" (arba, kitaip sakant, jo turėjimas ir jo veikmė yra viena), taigi veikimas, veiklumas yra „dieviškesnis negu tai, ką mąstantis protas (νοῦς) mano (νοητόν) turįs dieviška".[144] Geresnis dalykas yra ne tai, kas mąstoma, o pati mąstymo energija. „Proto žiūra (ἡ ϑεωρία) yra džiugiausia (ἥδιστον) ir geriausia. Jei Dievui visada taip gera, kaip mums būna kai kada (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ ϑεὸς ἀεί)" (mums pats šitas amžinas mąstymas, kuris yra Dievas, yra tiktai viena iš būsenų), „tai yra nuostabu, o jeigu jam yra

dar geriau – tai yra dar nuostabiau". (Žmonės per nuostabą, kurią kelia tam tikrų aukštų dalykų nuojauta, jų įžvalga, žinojimas, priėjo prie filosofijos.[145]) „Ir būtent taip jis būna (ἔχει δὲ ὧδε). Ir jame taip pat glūdi gyvenimas. Nes minties veikmė yra gyvenimas (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή)". Tiksliau, νοῦς gyvenimas yra veikmė. Tačiau jis yra veikmė (ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια); į save pačią nukreipta veikmė yra jo puikiausias ir amžinas (ἀίδιος) gyvenimas. Todėl mes sakome, kad Dievas yra amžinas ir pats geriausias gyvenimas". Toliau parodoma, kad šitas οὐσία nėra dydis.

Tiesa, pasak jos sąvokos, yra subjektyvumo ir objektyvumo vienybė, todėl ji nėra nei viēna, nei kìta, bet yra ir viēna, ir kìta. Aristotelis mąstė remdamasis šitomis giliausiomis spekuliatyviomis formomis. „Savaime", objektas yra tik δύναμις, galimybė, o tai, kas tikra, jam yra pati šita vienybė. „Vienybė" yra blogas terminas, nes jis yra abstraktus ir orientuotas į samprotį. Filosofija nėra tapatumo sistema, todėl anas terminas nėra filosofiškas. Taigi ir Aristotelis kalba ne apie sausą tapatumą, ne jį, o energiją jis traktuoja kaip τιμιώτατον, Dievą. Vienybė yra veiklumas, judėjimas, repulsija, todėl ji nėra negyvas tapatumas; ji skirtybėse tapati su savimi. Jeigu Aristotelis savo filosofijos principu būtų padaręs tuščią sampročio tapatumą arba patyrimą *(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu),* tai jis niekada nebūtų priėjęs prie tokios spekuliatyvios idėjos (νοῦς ir νοητόν). Galimybė ir tikrovė yra tapačios; νοῦς irgi yra δύναμις, tačiau ne galimybė yra tai, kas yra visuotinesnis, todėl aukštesnis dalykas, – o atskirybė, veiklumas. Aristotelis skiria dvejopą νοῦς – aktyvųjį ir pasyvųjį. Kaip pasyvus, νοῦς yra „savaime", absoliuti idėja, traktuojama kaip pati savaime, taigi tėvas; bet šis νοῦς teigiamas tiktai kaip veiklus. Tačiau šitas pirma, nejudama, kaip tai, kas skirtinga nuo veikimo, kaip pasyvu, yra, kaip absoliutumas, pats veiklumas. Šitas νοῦς yra visas savaime, bet jis tampa tiesa tik veiklumo dėka.

Mąstymą Aristotelis vertina kaip vieną iš objektų; tai esanti tam tikra būsena. Jis nesako, kad tik mąstymas yra tiesa, kad viskas yra mintis; tačiau jis sako, kad mąstymas yra pirmiausia, stipriausia, gerbtiniausia. Kad mintis, kaip santykiuojanti pati su savimi, yra, kad ji yra tiesa, – tai sakome mes. Toliau mes sakome, kad mintis yra *visa* tiesa; Aristotelis to nesako. Lygiai taip mes teigiame, kad vaizdinyje, be mąstymo, tikrumą turi ir pojūčiai ir t. t. Aristotelis išsireiškia ne taip, kaip filosofija kalba dabar, tačiau jo filosofija paremta tokiu pat požiūriu. Aristotelio filosofija todėl ir yra spekuliatyvi, kad jis viską apžvelgia mąstydamas, paversdamas mintimis. Aristotelis mąsto objektus, ir kadangi jie yra kaip mintys, tai jie yra savo tiesoje; tai yra jų οὐσία. Tai nereiškia, kad gamtos objektai dėl to patys yra mąstantys. Aš mąstau objektus subjektyviai; tada mano mintis yra ir dalyko sąvoka, o ši sąvoka yra dalyko substancija. Gamtoje sąvoka neegzistuoja minties pavidalu, kaip laisva, gamtoje ji turi kūną ir kraują; tačiau ji turi sielą, ir ši siela yra jos sąvoka. Aristotelis siekia pažinti, kas daiktai yra savaime ir sau; ir tai yra jų οὐσία. Sąvoka neegzistuoja pati sau, o yra išoriškumo apribota. Įprasta tiesos definicija yra ta, kad ji yra vaizdinio sutapimas su objektu. Tačiau pats vaizdinys yra tik vaizdinys, aš dar visiškai nesutampu su savo vaizdiniu, su jo turiniu; kai aš įsivaizduoju namą, rąstus, aš jais netampu; Aš ir mano vaizdinys yra skirtingi dalykai. Ir tik mąstyme esama objektyvumo ir subjektyvumo tikro sutapimo; *tai esu Aš.* Taigi Aristotelis pasiekia žinojimo aukščiausią tašką; nebeįmanoma norėti pažinti dar gilesnius dalykus. Tik pati pažinimo forma visuomet yra tokia, kad atrodo, jog jis pradeda nuo vaizdinių, nuo empirinių mąstymo būsenų, pavyzdžiui, nuo miego, nuovargio; bet tada nuo jų jis atskiria mąstymą. Aristotelis kalba tik apie νοῦς, o ne apie kokią nors ypatingą prigimtį.

Čia Aristotelis[146] *pašalina* dar daug įvairių *abejonių,* pavyzdžiui, ar mintis yra sudėtinė, ar mokslas yra savo paties ob-

jektas. „Kyla dar abejonių (απορίαι) dėl proto (νοῦς), nes jis iš visų dalykų atrodo dieviškiausias; bet esama keblumų mėginant suprasti, kaip apibrėžtas arba kokiose būsenose jis yra toks (πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη). Jeigu jis nemąsto, o yra tarsi miegantis, tai kodėl jis yra nuostabu (σεμνόν)? O jeigu jis mąsto ir yra priklausomas nuo kažko kito (ἄλλο κύριον), tai tada jo substancija yra ne tam tikra mintis (νόησις), o tam tikras sugebėjimas (δύναμις, galia)". Jeigu viskas, kas nėra rimties būsenoje, yra mąstymas, mes mąstymo irgi nerandame. „Taigi jis nėra geriausia (ἀρίστη) substancija; juk savo vertingumą (τὸ τίμιον) jis įgyja per mąstymą (τοῦ νοεῖν", *actu*). „Tad jeigu jo substancija yra mintis (νοῦς) arba mąstymas (νόησις), tai ką jis mąsto? Ar jis mąsto save patį, ar kažką kita? Ir jeigu kažką kita, tai ar jis mąsto vieną ir tą patį, ar vis kažką kita? Ir ar nėra čia skirtumo – mąstyti tai, kas gražu, ir mąstyti bet ką?"

„Taigi jeigu protas (νοῦς) yra ne mąstymas (νόησις), o tik sugebėjimas (δύναμις), tai nepertraukiamas mąstymas jam būtų sunkiai įmanomas", nes kiekviena galia išsenka. Be to, jeigu mintis nebūtų šita proto tiesa, tai „kita būtų vertingiau už protą – būtent tai, kas mąstoma (νοούμενον); mąstymas ir mintis yra ir tame, kas mąsto pačius blogiausius dalykus, mąsto tai, ko reikia vengti. Juk kai ko geriau nematyti negu matyti; taigi mąstymas nebūtų tai, kas geriausia. Vadinasi, protas yra tai, kas mąsto pats save, nes jis yra pats puikiausias dalykas (κράτιστον, tai, kas galingiausia), jis yra mąstymas, mąstymo mąstymas (καί ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις). Juk *atrodo,* kad žinojimas ir pojūčiai, nuomonė ir samprotavimas visuomet yra kita" (jie turi kitą objektą arba yra tam tikra *regimybė*), „o patys savimi tik tarp kitko (ὡς ἐν παρέργῳ)", kai kada. „Galiausiai jeigu mąstyti (νοεῖν) ir būti mąstomam (νοεῖσθαι) yra skirtinga, tai kuriam iš jų priklauso gėris (εὖ)? Juk jis nėra tas pats mąstymui (νοήσει) ir tam, kas mąstoma (νοουμένῳ). Bet ar nėra kai kada (ἐπ ἐνίων) mokslas savo paties objektas (πρᾶγμα)? Praktikos srityje (τῶν

πρακτικῶν) tai yra substancija ir tikslo apibrėžtis (τὸ τί ἦν εἶναι), teorijoje – pagrindimas (λόγος) ir mąstymas (νόησις). Kadangi tai, kas mąstoma, ir protas nėra skirtingi ir, kaip tokie, neturi materijos (ὕλη), tai jie yra tas pat, ir tai yra tik *tam tikras mąstomų dalykų mąstymas*".

„Dar kita abejonė kyla iš svarstymo, ar tai, kas mąsto, nesudėta iš dalių (σύνθετον). Jei taip būtų, tai tai, kas mąsto, keistųsi pereidamas iš vienos dalies į kitą. Tačiau gėris (τὸ εὖ), tikslas nėra vienoje ar kitoje dalyje, o yra tai, kas geriausia visumoje (ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον) kaip jos kita (ὂν ἄλλοτι). Toks amžinai yra (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) mąstymas savęs paties (αὐτὴ αὑτης ἡ νόησις)", kuris yra geriausias visatoje.

Aristotelis[147] paneigia dar kai kurias kitas mintis, pavyzdžiui, aptardamas klausimą, ar galima viską kildinti iš priešybių. Jo tolesnė metafizika ieško tikslesnių apibrėžčių – kas yra idėja, kas yra pradas ir t. t.; tačiau tie dalykai dėstomi gana padrikai, nors vėliau jie suvienijami į visiškai spekuliatyvią sąvoką.

Šitas spekuliatyvumas čia yra tai, kas geriausia ir laisviausia. Ši idėja dabar matyti gamtoje (danguje) ir mąstančiame prote. Aristotelis nuo čia pereina prie regimojo Dievo, prie dangaus. Dievas, kaip gyvasis Dievas, yra visata; visatoje Dievas reiškiasi būtent kaip gyvasis Dievas. Jis čia pasirodo kaip toks, kuris reiškiasi ir judina. Ir tik reiškinyje matyti skirtumas tarp judėjimo priežasties ir to, kas judinama. Pradas, priežastis, dangus yra nejudantys, tačiau yra judinantys, ir tai yra amžinas ir vientisas judėjimas; tai yra žvaigždynų dangus. „Be paprasto visumos sukimosi (παρὰ τὴν φοράν), pirminės nejudamos substancijos judėjimo (ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, žvaigždynų judėjimo), mes dar matome kitus amžinus judėjimus – planetų judėjimus."[148] Tada Aristotelis pereina prie planetų; mes čia negalime išsamiau aptarti jo samprotavimus.

Apie apskritai *visatos sandarą* Aristotelis[149] sako: „Mes turime išnagrinėti, kokiu būdu visumos prigimtis savyje turi

gera ir geriausia: ar kaip kažką atskira ir esama savaime ir sau, ar kaip tvarką; arba ir tuo, ir kitu būdu, kaip kokia kariuomenė. Juk tvarka yra gėris, ir gėris yra kariuomenės vadas, ir šis yra gėris labai didele dalimi (ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος); juk ne tvarka jį sukuria, o jis sukuria tvarką." Vadas yra bendru būdu tvarka; kariuomenės vadas yra tai, kas tvarko, ir tai, kas sutvarkyta. Viskas yra suderinta (συντέτακται) tam tikru būdu (πώς), bet ne tuo pačiu būdu – žuvys, paukščiai ir augalai; ir jie nėra tokie, kad nebūtų susiję vienas su kitu, o tarp jų yra apibrėžtas santykis. Juk viskas yra pajungta *vieniui*. Antai namuose, kur laisviesiems mažiausiai tinka daryti kas papuola (ὅ, τι ἔτυχε), ir viskas ar bent jau dauguma to, ką jie daro, yra apibrėžta (τέτακται, nustatyta), tuo tarpu iš tų dalykų, kuriuos atlieka vergai ir gyvūnai, tik nedaugelis yra susieta su visuotinybe (μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν), daugiausia jie daro kas papuola (ὅ, τι ἔτυχε)"; taigi geriausia yra tai, kas daroma pagal visuotinybę, mintį, νοῦς. „Juk kiekvienos būtybės principas yra jos prigimtis. Kartu yra būtina, kad viskas įgytų skirtybes; bet yra ir tokių dalykų, kuriuose viskas dalyvauja visumos labui";[150] šita mintis yra nukreipta prieš skaičius ir idėjas.

„Gero nebus, kai valdysim keli.
Tad vienas valdovas,
Vienas karalius tebūna..."[151]

Specialieji mokslai, kuriuos aptarė Aristotelis. Kai kalbama apie sielą, vėl sugrįžtama prie mąstymo. Aristotelis parašė daug fizikinių veikalų, taip pat veikalų apie sielą (dvasią) ir jos būsenas. Dar kalbėsime apie jo logikos knygas. Tai, ką aptarėme iki šiol, išdėstyta „Metafizikoje" (paskutiniuose vienuoliktos ir dvyliktos knygos skyriuose). Mokyme apie sielą vėl pasirodo tai, kas Aristotelio filosofijoje labiausiai spekuliatyvu.

2. Gamtos filosofija

Aristotelio fizika, arba gamtos filosofija, išdėstyta daugelyje jo *veikalų*, iš kurių susidaro išsami gamtos filosofijos, viso jos turinio, sistema. Pateiksime bendrą tų veikalų planą. Pirmasis veikalas yra jo *„Fizikos"* aštuonios knygos: φυσικὴ ἀκρόασις, arba apie pradus (περὶ ἀρχῶν). Jame, kaip įprasta, jis nagrinėja gamtos sąvoką apskritai, taip pat judėjimą, erdvę ir laiką. Pirmasis absoliučios substancijos reiškimasis yra judėjimas ir jo momentai – erdvė ir laikas. Tai jos reiškimosi sąvoka, kuri save pirmiausia realizuoja kūnuose, visuotinybė, kuri tik kūnų pasaulyje virsta atskyrimo principu. (Aristotelio fizika yra tai, ką dabartiniai fizikai iš tikrųjų laikytų gamtos metafizika; fizikai kalba tik apie tai, ką matė, kokius subtilius ir tobulus instrumentus jie sukūrė, o ne apie tai, ką jie *sumąstė*.) Po šio pirmojo veikalo eina veikalo *„Apie dangų"* knygos. Jose kalbama apie kūno prigimtį apskritai ir pirmuosius realius kūnus, apie Žemę ir dangaus kūnus apskritai bei visuotinius abstrakčius kūnų santykius (atrakcija), kuriuos sąlygoja mechaninis sunkis bei lengvumas, bei apie abstrakčių realių kūnų, arba elementų, apibrėžimą. Toliau eina jo veikalo *„Apie atsiradimą ir išnykimą"* knygos, kuriose nagrinėjamas šis fizikinis procesas, taip kaip pirma buvo nagrinėjamas judėjimas kaip idealus procesas. Be fizikinių elementų, jame aptariami tokie momentai kaip šiluma, šaltis ir t. t., kurie siejami tik su procesu kaip tokiu; fizikiniai elementai – tai esanti reali, tvari pusė, vienodai egzistuojantys, o pastarieji momentai – tai atsiradimo ir išnykimo momentai, kurie yra tik judėjime. Šią veikalų seką tęsia *„Meteorologija"*, kurioje vaizduojamas visuotinis fizikinis procesas jo realiausia forma. Veikale pateikiamos partikuliarios apibrėžtys: lietus, jūros sūrumas, debesys, rasa, kruša, sniegas, šerkšnas, vėjai, vaivorykštė, garavimas, virimas ir kepimas, spalvos ir t. t. Apie kai kuriuos dalykus (pavyzdžiui, spalvas) Aristotelis parašė atskirų veikalų. Joks daly-

kas neužmirštas, tačiau dėstymas veikiau empiriškas. Šią grupę užbaigianti knyga *„Apie pasaulį"* nelaikoma autentiška; tai atskiras, Aleksandrui skirtas traktatas, kuriame iš dalies dėstomi tie bendri dalykai, kurie jau buvo kituose veikaluose ir nepriklauso šiam ciklui. Galiausiai jis pereina prie organinės gamtos. Šiuose jo veikaluose nagrinėjama ne tik gamtos istorija, bet ir fiziologija bei anatomija; anatomijos klausimai gvildenami šiuose kūriniuose: *„Apie gyvūnų judėjimą"*, *„Apie gyvūnų dalis"*; fiziologijos – *„Apie gyvūnų kilmę"*, *„Apie bendrąjį gyvūnų judėjimą"*; po to jis aptaria skirtybes – *„Apie jaunystę ir senatvę"*, *„Miegas ir budėjimas"*, taip pat įvairias būsenas – *„Apie kvėpavimą"*, *„Apie sapnus"*, *„Apie gyvenimo trumpumą ir ilgumą"* ir t. t. Tuos dalykus jis dėsto iš dalies empiriškai, iš dalies spekuliatyviai. Pagaliau visa tai užbaigia jo veikalas *„Gyvūnų istorija"* – ne tik apskritai gamtos istorija, bet ir gyvūnų bendrųjų savybių aprašymas, kurį galima pavadinti tam tikra fiziologine-anatomine anatomija. Aristoteliui taip pat priskiriamas botanikos veikalas – *„Apie augalus"* (περὶ φυτῶν). Taigi tai yra gamtos filosofija, kurios išorinis turinys pateiktas išsamiai.

Iš bendro Aristotelio filosofijos apibūdinimo žinome, kad įvairios dalys išsiskaido į daugelį sau apibrėžtų sąvokų. Taip yra ir šiuo atveju, todėl galima pateikti tik kai kuriuos jo fizikos dalykus, o tai, kas paskira, nėra taip visuotina, kad apimtų ir kita, nes kiekvienas dalykas yra pats sau. Bet toliau einančios dalys, kuriose daugiau gvildenama atskirybė, irgi nepajungtos sąvokai: jose tik paviršutiniškai nurodomos priežastys ir aiškinama remiantis išorinėmis priežastimis, taip kaip yra mūsų fizikoje.

Jei kalbėsime apie šį planą apskritai, tai šiuo atveju nekyla jokių abejonių, kad tai yra tam tikra būtina tvarka, kuria turi būti pagrįstas gamtos filosofijos, arba fizikos, traktavimas. Fizika irgi ilgai išlaikė šitą iš Aristotelio paveldėtą formą ir sąvokos tendenciją – kildinti mokslo dalis iš visumos taip, kad tai, kas nėra spekuliatyvu, irgi išsaugotų šitą sąry-

šį kaip išorinę tvarką. Tačiau tai vis tiek yra geriau negu tvarka, kurią mes randame savo fizikos vadovėliuose, – jie mums pateikia visiškai neprotingą atsitiktinai sukauptų mokymų seką; žinoma, toks dėstymas atitinka tą gamtos traktavimo būdą, kuris gamtos reiškinių suvokime visiškai apsieina be sąvokos ir proto. Anksčiau fizikoje dar būta šiokios tokios metafizikos; tačiau įgytasis patyrimas, negalėdamas susidoroti su ja, paskatino fiziką laikyti metafiziką kiek galima toliau nuo savęs ir laikytis to, kas vadinama patyrimu; fizika mano, kad ji šitaip tiesiai iš gamtos rankų paima į savo rankas ir pamato tikrą, minties nesužalotą tiesą. Tačiau visiškai apsieiti be sąvokos ji negali; tik nebyliu susitarimu fizikai pripažįsta, kad tam tikros sąvokos susideda iš dalių ir t. t., jie pripažįsta jėgas ir t. t., jie sąvokomis naudojasi ir net nenutuokia, ar jose esama tiesos ir kaip joms gali būti būdinga tiesa. Tačiau ir turinio požiūriu fizikai nepasako tiesos, jie nusako tik juslinį reiškinį.

Aristotelis ir senieji filosofai fizika vadino gamtos kaip visuotinybės supratimą; fizika yra mokymas apie pradus. Juk gamtos reiškinyje esmingai iškyla prado ir jo padarinių, reiškinio, skirtumas, ir šitas skirtumas įveikiamas tik tikrajame spekuliatyvume.

Kalbant apie *gamtos filosofiją,* būtina pasakyti, kad fiziškumą Aristotelis supranta veikiau filosofiškai, o ne eksperimentiškai; jis randa kiekvieno objekto apibrėžtą sąvoką, pateikia įvairias mintis, parodo, kodėl jos yra nepakankamos ir kokia yra kiekvienos iš jų sampročio apibrėžtis. Aristotelis savo fizikoje yra tarsi empirikas. Tam tikrame objekte jis apžvelgia visas aplinkybes – laiką, erdvę, judėjimą, šilumą, aptaria jo patyrimą, reiškimąsi; ir tai tampa būtent spekuliatyvu – tarytum santrauka aspektų, kurie yra vaizdinyje. Galima sakyti, kad Aristotelis yra *visiškas empirikas,* bet būtent mąstantis empirikas. Jis yra empirikas, nes apžvelgia objektų apibrėžtis, kurios mums žinomos iš įprastos sąmonės (pavyzdžiui, laiko sąvoka);[152] jis neigia empirinius vaiz-

dinius, ankstesniąsias filosofemas, neatmeta tų empirinių dalykų, kurie turi būti išlaikyti. Ir kai jis visas šitas apibrėžtis laiko susietas ir sujungtas, jis sukuria sąvoką ir yra labiausiai spekuliatyvus, nors ir atrodo empiriškas. Aristoteliui tai yra labai būdinga. Jo empirika yra *visybiška,* t. y. jis nefiksuoja vienos apibrėžties, po to – kitos, o ima jas sykiu kaip vienį, ne taip, kaip tai daro samprotinė refleksija, kurios taisyklė yra tapatumas ir kuri tą taisyklę taiko tik taip, kad, imdama tam tikrą apibrėžtį, ji užmiršta ir nekreipia dėmesio į kitą. Jeigu sąžiningai išimsime iš erdvės empirines apibrėžtis, tai gausime didžiai spekuliatyvų rezultatą; *empiriniai dalykai, suvokiami jų sintezėje, yra spekuliatyvi sąvoka.*

a. Sustokime prie *gamtos,* kaip visuotinybės, *apibrėžties.* Iš jo fizikos aš noriu paminėti bent pagrindinę sąvoką. Apie gamtos sąvoką galima pasakyti, kad Aristotelis ją išdėsto iškiliausiu ir teisingiausiu būdu, tuo būdu, kuris tik naujausiais laikais Kanto dėka vėl buvo prisimintas, ir nors tai buvo padaryta subjektyvia forma, kuri yra Kanto filosofijos esmė, tačiau pats tas būdas buvo visiškai teisingas.

Gamtos idėjoje, pasak Aristotelio,[153] svarbiausios yra *dvi* apibrėžtys – tikslo sąvoka ir būtinumo sąvoka. Aristotelis iškart dalyką suvokia iš pagrindų. Tai yra nuo tol paveldima sena būtinumo *(causae efficientes)* ir tikslingumo *(causae finales)* antinomija bei skirtinga jų samprata. Būtina pastebėti du gamtiškumo sąvokos traktavimo būdus. Pirmasis traktavimo būdas pagrįstas išoriniu būtinumu, ir tai yra tas pat, kas atsitiktinumas; gamtos reiškiniai šiuo atveju suprantami taip, kad jie yra apibrėžti iš išorės ir yra nagrinėjami remiantis natūraliomis jų priežastimis. Antrasis traktavimo būdas yra teleologinis; bet tikslingumas esąs dvejopas: vidinis ir išorinis. Naujųjų laikų mąstysenoje iš pradžių vyravo išorinis tikslingumas; gamta ilgą laiką buvo traktuojama kaip tik taip. Gamtos traktavimas šokinėja nuo vieno būdo prie kito, jis ieško išorinių priežasčių, mėgina nustatyti, kokį tikslą turi šita apibrėžtis, anas santykis ir t. t., jis plūkiasi su išorinės

teleologijos forma, kuri tikslą iškėlė už gamtos ribų. Šitos apibrėžtys Aristoteliui buvo žinomos, ir jis iš esmės tiria, kokios gi jos yra. Aristotelio gamtos sąvoka yra pranašesnė už dabartinę; juk jam pagrindinis dalykas yra tikslo apibrėžimas kaip paties gamtinio daikto vidinis apibrėžtumas. Tai, kad naujausieji laikai šiuo požiūriu vėl atkūrė protingumą, yra ne kas kita, o tam tikras Aristotelio idėjos pažadinimas ir pateisinimas.

Aristotelis gamtą apibrėžia kaip tam tikrą priežastį, kuri turi būti skiriama nuo to, kas yra laimė ir atsitiktinumas; *pirmiausia* ją reikia traktuoti kaip priežastį, priskirtiną prie tokių, kurios veikia dėl ko nors, kurios turi tikslą arba tendenciją (dėl to gamta atrodo būtinumo, kurį ji irgi turi savyje, priešingybė); *po to* reikia nustatyti, kaip būtinumas slypi gamtiniuose daiktuose. Kai kalbama apie gamtą, tai pirmiausia galvojama apie būtinumą ir kaip gamtiška suprantama tai, kas nėra tikslo apibrėžta. Ilgą laiką manyta, kad filosofiškai ir teisingai apibrėžti gamtą – reiškia apriboti ją būtinumo sritimi. Tačiau požiūris į gamtą išgryninamas tada, kai, priskyrus jai tikslingumą, ji iškeliama virš tokio įprasto vaizdinio. Kadangi substancijoje apskritai slypi du momentai, iš kurių idealusis yra veiklumas (εἶδος), tai ir šiuo atveju požiūris turi būti pirmiausia toks.

Pagrindinė Aristotelio sąvoka yra ta, kad jis gamtą suprato kaip gyvybę, kad jis kieno nors prigimtį suprato kaip tai, kas yra tikslas savyje, vienybė su pačiu savimi, savo paties veiklumo pradas; gamta yra tai, kas nevirsta kuo nors kita, o savo kitimus apibrėžia pagal savąjį turinį ir tokiu būdu šiuose kitimuose save išlaiko. Aristotelis turi galvoje imanentinį vidinį tikslingumą, kurio atžvilgiu būtinumą jis traktuoja kaip tam tikrą išorinę sąlygą.

α. Apibrėždamas *tikslingumo sąvoką,* Aristotelis pradeda nuo to, kad gamta pati save išsaugo; tikslingumas yra gamtos išsilaikymas. Sunkiausia – suprasti būtent tai. „Pirmiausia kyla toks keblumas (ἀπορία): kas trukdo gamtai veikti ne

pagal tam tikrą tikslą (ἕνεκά του) ir ne pagal tai, kas geriau", o kodėl, priešingai, ji turi veikti kaip kad „Jupiteris, kuris pasiunčia lietų ne tam, kad augtų javai, o lyja iš būtinumo. Juk aukštyn kylantys garai atšąla ir, tapę vandeniu, krinta žemyn kaip lietus, ir tada javams tenka augti". Taigi lietus lyja apskritai, sau; „tai atsitiktinumas, kad nuo lietaus auga javai. Taip pat ir tada, kai nuo lietaus javai žūva, lietus lyja ne todėl, kad jie žūtų, o tiesiog taip atsitinka." Tai yra atsitiktinumas, t. y. šiuo atveju esama būtinumo sąryšio, tačiau jis pasireiškia kaip išorinis santykis, ir tai yra atsitiktinumas. Kadangi priežastis yra atsitiktinė, tai toks yra ir padarinys. Aristotelis toliau klausia: „Kas tada neleidžia tarti, kad ir tai, kas pasirodo kaip atskiros dalys" (pavyzdžiui, gyvūno ar augalo), pagal prigimtį irgi gali veikti atsitiktinai, kad tos dalys atsitiktinai egzistuoja viena kitai ir tai, kas tikslinga, susiburia atsitiktinai. „Pavyzdžiui, priekiniai dantys išauga aštrūs ir tinkami kąsti, o krūminiai dantys – platūs ir tinkami maistui kramtyti – juk gali būti, kad tiesiog taip supuolė", taip pasidarė dėl išorinės būtinybės, visai nebūtinai dėl tam tikro tikslo. Tas pat pasakytina ir apie kitas dalis, kuriose, kaip atrodo, esama tikslingumo. Gyvos būtybės, kuriose visos dalys atsitiktinai susiderino taip, kad išėjo tikslingos, išsilaikė, o tos būtybės, kuriose to nebuvo, žuvo ir žūva. Aristotelis nurodo, kad tokią mintį pirmasis išsakė Empedoklis: jis pačias pirmąsias Žemės būtybes vaizdavo kaip įvairiausių pabaisų pasaulį, pavyzdžiui, kaip gyvūnų pavidalų žmones, be to, visaip susimaišiusių pavidalų; bet tokios būtybės negalėjusios išsilaikyti ir turėjusios žūti (tų būtybių sandara iš pat pradžių nebuvo tokia, kad jos būtų galėjusios išlikti), ir tai buvo tol, kol tai, kas tikslinga, nesusijungė. Tačiau mums visai nebūtina galvoti apie tas senovės rašytojų pramanytas baidykles, nes mes ir patys žinome daugybę gyvūnų rūšių, kurios išmirė, nes negalėjo išlikti. Antai ir dabartinėje gamtos filosofijoje vartojamas atsiradimo (beminčio išsivystymo) terminas. Gamtos filosofija lengvai gali pri-

eiti prie įsivaizdavimo, kad pirmieji kūriniai yra tarsi gamtos bandymai, iš jų galėjo išlikti tik tie, kurie buvo tikslingi. Gamta yra entelechija – ji kuria pati save.

Aristotelis prieštarauja tam sakydamas, kad taip negali būti. „Juk tai, kas vyksta pagal prigimtį, vyksta visada arba bent dažniausiai" ir yra tam tikra konstanta (išorinis visuotinumas, nuolatinis sugrįžimas; visuotinumas būtyje kaip būtis yra pasikartojantis tapsmas to, kas išnyko); „bet taip negali būti su tais dalykais, kurie susidaro atsitiktinai arba savaime". O tie dalykai, kuriuose glūdi tikslas (τέλος), yra priklausomi nuo jo, tikslu tampa ir tai, kas buvo pirmiau, ir tai, kas dar bus, priežastis ir sukurtasis, – visi atskiri veikimai yra tikslingi ir į šitą vienybę nukreipti; taigi daikto prigimtis reiškia tai, kam (kokiam tikslui) jis yra padarytas, – tai vidinis visuotinumas ir tikslingumas. Tikslingumas kaip tik ir vadinamas prigimtimi – kad tai, kuo kas nors tampa, jame jau slypėjo iš pat pradžių; tikslas, kuris save realizuoja, yra daikto prigimtis. „Koks daiktas yra iš prigimties, toks jis ir padaromas"; jis padaromas kuo nors, lygiai taip ir jo dalys, pavyzdžiui, kūno nariai, dantys ir t. t.; taigi dėl ko daiktas yra, tai ir yra tikslas. „Kas įgyja aną atsitiktinį pavidalą, tas panaikina prigimtį ir natūralumą; juk prigimtis yra tai, kas siekia savo tikslo, kas savo pradą turi savyje ir save judina."[154] Šitose apibrėžtyse ir glūdi tikroji sąvoka. Daikto prigimtis yra tam tikra visuotinybė, tam tikra lygybė sau, kuri save atstumia nuo savęs pačios ir realizuoja save, sukuria save (reprodukuoja); tačiau kūrinys kaip toks jau glūdi pačiame pagrinde, jis yra tikslas, rūšis savaime, jis jau yra dar prieš savęs realizavimą kaip galimybė. Žmogus gimdo žmogų; pagimdytasis yra ir gimdantysis, tai yra produktas, kuris produkuoja. Tiesa yra jo realumo tapatumas su sąvoka jos reiškimesi; ir jo sąvoka yra tai, kas kuria realumą. Natūralumas turi būti traktuojamas kaip savitikslis pats savyje; idėja, kuri, kaip idealiai apibrėžta vienybė, yra prielaida, įgyvendina *pati save*. Gyvybės prigimtis yra tokia, kad ji pradi-

nį apibrėžtumą turi savyje ir veikia pagal jį; taip atsiranda produktas, padarinys, tačiau šis yra tai, kas jau buvo prieš tai, kas buvo iš pat pradžių; gyvybė produkuoja tik pati save. Gali atrodyti, kad cheminis produktas iš anksto neturi pats savęs kaip savo prielaidos – antai rūgštis ir bazė; chemijos dalykuose, atrodo, atsiranda kažkas trečia. Tačiau šių pusių visuotinybė, esmė yra jų santykis (giminiškumas), ir šitas santykis yra produktas; šitas santykis yra dar prieš tai; tai, kas produkte buvo tik daiktas, daiktiška sąvoka, ten jau buvo kaip galimybė. Pats save išlaikantis veiklumas, t. y. veiklumas, kuriantis tik save, toks yra visais atžvilgiais ir santykiais. Gyvybė yra energija, kuri kaip entelechija pati save išsaugo. To, kas čia pasakyta, esama ir žodžiuose tų, kurie gamtą įsivaizduoja ne taip, o sako, kad išlieka tai, kas yra taip sutvarkyta, tarsi tai būtų tikslinga. Juk kaip tik tai ir išlieka, yra save pačią kurianti veikmė – gamta. Taigi Aristotelio filosofijoje esama gamtos tikrosios sąvokos.

Aristotelis šitą tikslą apibūdina taip pat ir vidurio atžvilgiu – ir tai yra *priemonė*. Apie priemonę jis sako: „Jeigu kregždė lipdo sau lizdą, voras audžia savo tinklą, medžiai leidžia šaknis į žemę, kad ištrauktų iš jos sau maistingąsias medžiagas, tai aišku, kad juose yra pati save išsauganti priežastis arba tikslas“. Kadangi šitas veikimo instinktas sukuria kaip priemonę tai, kas reikalinga organizmo išsilaikymui, ir tai yra organizmo refleksija į save (vidurys, kuris gamtinę esmę susieja su ja pačia), o tai gamtoje yra entelechija – tam tikras pats sau apibrėžtas turinys, kuris save kuria. Priemonė yra savas tikslo kaip veiklumo, kaip galimybės santykio su tikrove vaizdinys, taigi ji yra grynosios tikrovės produktas. Šiuose Aristotelio žodžiuose glūdi jo gyvybės sąvoka; tačiau tokia Aristotelio gamtos, gyvybingumo sąvoka išnyko, ji nebūdinga naujausiam požiūriui į gamtą, gyvybę, – jis pagrįstas slėgiu, stūmiu, cheminiais santykiais, apskritai išoriniais santykiais. Tik Kanto filosofijoje vėl išnyra ana sąvoka: gyvybė yra pati sau tikslas, apie ją reikia spręs-

ti kaip apie savitikslį. Tiesa, Kanto filosofijoje tatai turi tik subjektyvią formą, tarsi tai būtų pasakyta tik siekiant subjektyviai samprotauti; tačiau čia glūdi ta tiesa, kad savitikslis, kaip kuriantysis pradas, kuria pats save ir save pasiekia, taigi kad organiškas darinys pats save išsaugo. Tatai ir išreiškia Aristotelio entelechijos, energijos sąvokos.

Tai, kas čia pasakyta, *susisieja* su ankstesniu visuotiniu vaizdiniu. Aristotelis jau anksčiau yra apibrėžęs, kad „gamta savyje yra sudvejinta" (arba turi du aspektus), „viena vertus, ji yra materija, antra vertus, – forma; forma yra tikslas ir tai, dėl ko arba kam kas nors yra"; gamta yra tai, kas pats save judina, – tai galimybės materija, substratas (materijos ir veiklumo, veikmės vienybė). Tačiau veikmė turi tam tikrą turinį, o jis kaip tik ir yra galimybės turinys; arba: daiktas, kuris yra galimas, yra veiklumo kaip tokio turinys, tai reiškia, kad jis yra tikslas, o ne tuščias, abstraktus veiksmas. Dabar madinga šiauštis prieš tikslą – tai modernus priešinimasis tikslui, tai priešinimasis sąvokai, kuri traktuojama kaip tikslinga, kaip turinti savyje savo priemones, kurios yra pačios sąvokos suponuoti momentai. Tikslas yra sąvoka kaip tai, kas pats save atkuria kitame. Augalas, gyvūnas reaguoja taip, yra toks todėl, kad jis gyvena vandenyje arba ore; jis yra toks, kad galėtų gyventi vandenyje ar ore ir nežūti. Tai, kad žuvys turi žiaunas, galima suprasti tik atsižvelgiant į tai, kad žuvys gyveno vandenyje; priešingai, jei gyvenimas vandenyje jas suformavo tokias, tai jos ir turi pasikliauti vandeniu. Šita gyvą organizmą formuojanti veikla nėra atsitiktinio pobūdžio; ją sukelia išorinės potencijos, tačiau jos visada atitinka gyvūno sielą.

Aristotelis toliau primena, kad gamtoje dažnai būna taip, kaip žmogaus veikloje – „gramatikas klaidingai parašo, gydytojas blogai paruošia vaistus" (gydytojai išrašo klaidingus receptus, vaistininkai supainioja dėželes ir buteliukus). „Lygiai taip būna ir gamtoje, – kartais ji nepasiekia to, ką turi pasiekti; tada jos *klaidos* būna įvairios pabaisos ir išsigimė-

liai, tačiau tai yra klaidos tik atžvilgiu to, kas veikia tikslingai. Gyvūnams ir augalams gimstant, gyvūnas gimsta ne iš karto – iš pradžių būna sėkla, kurioje, kadangi ji dar nėra tapusi pati sau, galimi gedimai", nes sėkla yra vidurys, kuris dar nėra įsitvirtinusi, pati sau esanti, indiferentiška, laisva tikrovė.

Prabėgomis Aristotelis *palygina* gamtą su menu (τέχνη), kuris, žiūrėdamas tikslo, susieja tai, kas buvo vėliau, su tuo, kas buvo pirma. Toks palyginimas paprastai pagrįstas išoriniu tikslingumu, teleologiniu požiūriu. Aristotelis pasisako ir prieš tai, dar primindamas, kad jeigu gamta yra būtent tai, kas veikia pagal tam tikrą tikslą, arba jeigu ji yra visuotinybė savaime, „tai keista nepripažinti tikslingo atsiradimo vien todėl, kad nematai, kaip judinantysis apsvarstė savo veiksmus". Su šitokio tikslo apibrėžtimi ir su savo įrankiais samprotis eina prie materijos ir ją doroja; taigi šitą išorinio tikslingumo vaizdinį mes perkeliame į gamtą. Tačiau, pasak Aristotelio, „ir pats menas, kaip žmogaus veikla, nesvarsto. Jeigu statulos forma būtų tikrasis vidinis akmens principas, tai ji būtų gamta" – priešingai negu tikslu besiremianti veikla kaip išorinis tikslingumas. „Gamtos veiksmas labiausiai panašus į šią žmogaus veiklą tada, kai jis gydo pats save." Vidinis instinktas gyvūnui padeda išvengti pavojų ir daryti tai, kas jam naudinga; tačiau sveikata jame yra esmingu būdu, ji yra ne sąmoningas tikslas, o toks, kuris yra gimdymas, kuris įgyvendina save. Samprotis yra ne tik sąmoningas mąstymas. Jame glūdi visa, tikroji, gilioji gamtos, gyvybės sąvoka.

Šita tikroji gamtos sąvoka sunyko dvejopu būdu: pirma, ją pražudė mechanistinė filosofija, kuri visada ieško išorinių priežasčių (ir išorinio būtinumo), o jos yra daiktai. Nors dangus, stūmis, jėgos ir atrodo imanentiški, tačiau jie nėra imanentiški gamtai kaip tokiai, neišplaukia iš kūno prigimties, o yra tam tikras išorinis priedėlis kaip kad spalva skystyje. Antra, priežastimi kaip sampročiu, šalia gamtos esančiomis

mintimis remiasi teologinė fizika. Tiktai Kantas, bent jau organinio pasaulio atžvilgiu, vėl pažadino aną sampratą. Gamtos produktas yra tikslas pats savaime, savitikslis, tam tikras pats į save nukreiptas veiksmas, priežastis, kuri turi tam tikrą padarinį, tačiau turi taip, kad šitas padarinys vėl yra anos priežasties priežastis. Pavyzdžiui, augalo lapai, žiedai, šaknys sukuria tą augalą, yra jo priežastis; tai, ką jie sukuria, jau anksčiau yra kaip toks ir kaip visuotinybė, ir kaip atskira sėkla, kurie abu yra lygūs. Gamta pati savyje turi savo priemones, ir šitos priemonės irgi yra tikslas. Šis tikslas gamtoje yra jos λόγος, yra tikrasis jos protingumas.

β. Svarbi yra ir *kita* to paties dalyko pusė – kaip *gamtoje* egzistuoja *būtinumas*. Prieš tik išorinį būtinumą nukreipta kita Aristotelio pastaba.[155] Jis sako: „Paprastai įsivaizduojama, kad būtinumas atsiradime egzistuoja tokiu būdu, tarsi būtų tariama, kad namas atsiranda būtinumo dėka todėl, kad sunkūs daiktai pagal savo prigimtį veržiasi žemyn, o lengvi – aukštyn, todėl akmenys ir pamatas dėl savo sunkumo atsiduria apačioje, žemė, kadangi ji lengvesnė, būna aukščiau, o jos paviršiuje – rąstai, nes jie yra lengviausi". Tikrąjį santykį Aristotelis apibrėžia taip: „Namas, žinoma, nebus toks be šitų medžiagų, tačiau ir dėl jų jis toks netaps". „Taip yra ir visame kame, kas kam nors skirta (τὸ ἕνεκά του); tatai nebūna be to, kas pagal savo prigimtį yra būtina, tačiau tai nebūna dėl to; būtinumas šiuo atveju tai tik kaip tam tikra materija. Tai yra būtina tik kaip tam tikra prielaida, o ne kaip tikslas; būtinumas egzistuoja materijoje, o tikslas glūdi pagrinde (λόγῳ)". Arba: „Tai, kas būtina gamtiniuose daiktuose, – materija ir jos judėjimas, abu" – ir tikslą, ir materiją (būtinumą) – „reikia laikyti pradais, bet tikslas yra aukštesnis pradas" negu materija, jis yra tikrasis pagrindas, judinantysis, kuriam, tiesa, reikalingas būtinumas, bet jis pastarąjį laiko savo valdžioje, neleidžia jam savivaliauti, suvaržo išorinį būtinumą. Materijos principas tikrajame pagrinde yra apverstas; tikslas yra šito būtinumo apvertimas, kad gam-

tiškumas galėtų išlikti tiksle. Būtinumas yra tikslo veikimo momentų, kaip atskirtų momentų, objektinis reiškimasis", kaip kad chemijoje abiejų kraštinių narių – bazės ir rūgšties – esmė yra jų santykio būtinumas. Tokia yra pagrindinė gamtiškumo samprata.

b. Toliau *plėtodamas* gamtos filosofiją, Aristotelis pereina prie įvairių gamtos objektų sąvokų, kurios yra spekuliatyviosios filosofijos medžiaga. Tatai pirmiausia judėjimas, po to erdvė, kurią svarstydamas jis paneigia tuščios erdvės postulatą, laikas, kitimas, procesas elementų, kuriuos jis nei kildina iš vienio, nei traktuoja kaip tvarius, o teigia, kad jie atsiranda vienas iš kito ir virsta vienas kitu, ir t. t. Šitie jo tyrinėjimai labai sunkūs ir labai gilūs. Jis kantriai aptaria visus vaizdinius ir klausimus, pavyzdžiui, nuo tuščios erdvės jis pereina prie klausimo, ar erdvė yra kūniška ir t. t. Tyrinėjant šitas apibrėžtis, įgyjamas tvirtas, į save atsigręžiantis apibrėžtumas, spekuliatyvi sąvoka. Judėjimą, elementus Aristotelis nagrinėja būtent tokiu kantriu būdu, o empirinius dalykus visada grąžina į tai, kas spekuliatyvu.

α. Aristotelis[156] pirmiausia aptaria *judėjimą* sakydamas, jog būtina, kad gamtos filosofija apie jį kalbėtų. Apie judėjimą jis sako, kad jį sunku suprasti ir kad tai yra viena iš pačių sunkiausių sąvokų. Taip jis pereina prie paties dalyko; jis siekia suvokti judėjimą apskritai, ne tik judėjimą erdvėje ir laike, bet ir realų judėjimą. 1. Jis apibrėžia judėjimą sakydamas, kad jis yra „veiklumas, veikmė (ἐντελέχεια)"; šis garsus žodis jau taikomas ir sielai – kad ji yra energija iš galimybės virsti tikrove. Tačiau ši veikmė nėra daikto kaip tikro daikto veikmė, o yra jo kaip galimybės veiklumas. Tai paaiškinama šitaip: „Bronza galimybės požiūriu yra statula, tačiau judėjimas tapti statula nėra bronzos judėjimas, nes ji yra bronza; judėjimas yra judėjimas bronzos kaip galimybės tapti statula". 2. Todėl šitas veiklumas yra neišbaigtas (neturi tikslo); „nes vien tik galimybė, kurios veiklumas yra judėjimas, nėra išbaigta (ἀτελές)". Absoliuti substancija yra

pats veiklumas, jo turinys ir objektas. Aristotelis nurodo, kad judinantysis taip pat yra judinamas ir kad tai yra natūralus judėjimas; kad judinantysis yra judėjimas, tai yra jo, kaip judėjimo galimybės, aspektas. Nejudama jame yra ne tai, kas judina, kokiu mes matome esant tikslą kaip esamą dangaus pagrindą, – nejudama judinančiame yra šio prieštaravimo forma. Šitas prieštaravimas ir toliau taip apibrėžiamas; apibrėžtys formaliai priešinamos viena kitai. 3. „Kas turi galimybę būti judama (ω ἡ κίνησις ὑπάρχει), to nejudama (ἀκινησία) yra rimtis"; juk veiklumas, nukreiptas į nejudantį daiktą, yra judėjimas; rimtis yra galimybė tapti judančiu. „Išjudinama susilietimu (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει), todėl ir judinantysis patiria poveikį". 4. „Judinantysis visada turi savyje tam tikrą tikslą (εἶδος οἴσεται) – apibrėžtą daiktą arba kokybę, arba kiekybę, – kuri yra judėjimo, kai jis judina, pradas ir priežastis; pavyzdžiui, žmogus tikrovėje sukuria žmogų iš to, kas buvo žmogus kaip galimybė."

„Taigi judėjimas vyksta judamame, jis yra tam tikra pastarojo veikla, įgyjama per judinantįjį (κινητικοῦ); pastarojo veikla nėra kita, taigi tai yra abiejų veikla; juk tai, kas judama, yra toks dėl judėjimo galimybės, o judinantis – dėl judėjimo tikrovės; tačiau veikla yra judamojo veikla, taigi yra viena abiejų veikla, taip kaip yra viena santykis vieno su dviem ir dviejų su vienu, arba yra tas pat statu ir lėkšta, arba kelias iš Tėbų į Atėnus ir iš Atėnų į Tėbus." – „Taigi veikla ir poveikio patyrimas pirmapradiškai (κυρίως) nėra tas pat, bet tokie jie yra tame, kame glūdi, – judėjime." (Tatai yra idealusis momentas.) „Veikla, kai ji yra šito veikla šitame" (judamame) „ir šito veikla iš šito" (judinančio), „pagal savo sąvoką yra skirtingos (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)."[157] Apibrėžimas nuolatos apsiverčia. – Po to Aristotelis[158] kalba apie *begalybę*.

β. Aristotelis[159] sako: „Taip pat būtina, kad fizikas aptartų *vietą* (τόπος)"; čia mes susiduriame su daugeliu apibrėžčių, tarp jų – su erdve apskritai ir su apibrėžta erdve, kuri pasi-

rodo kaip vieta. Aristotelis klausia, ar vieta yra tam tikras kūnas. „Neįmanoma, kad vieta būtų kūnas, nes tada toje pačioje vietoje būtų du kūnai. Ji taip pat nėra *šito* kūno vieta ir sritis (χώρα), nes būtų tas pats. Jai kaip kūno vietai priklauso paviršius; tai, ką dabar suvokiame kaip vandens paviršių, yra taip pat ir oro paviršius. Taškas kaip šito kūno riba nesiskiria nuo taško vietos; ir jeigu vieta nėra taško vieta, tai ji taip pat nėra nei kitų ribos formų vieta, nei priklauso atskiram kūnui. Ji nėra elementas, nei kūniškas, nei nekūniškas; juk ji turi dydį, o jis nėra kūniškas elementas. Kūno elementai patys yra kūniški, o nekūniški, protu suvokiami elementai neturi jokio dydžio. Vieta nėra daiktų materija, nes niekas iš jos nesusideda; ji nėra nei forma, nei sąvoka, nei tikslas, nes jis nejudina; ...tačiau kažkas ji yra."

Vietą Aristotelis[160] apibrėžia šitaip: „Ji yra pirma nejudanti to, kas apima, riba kaip pirmoji nejudanti (τοῦ περιέχοντος πέραας ἀκίνητον πρῶτον)". Ji turi kūną, tačiau ji negali būti apibrėžiama kaip jo riba; juk vieta priklauso ne šitam kūnui, bet ir apimančiajam. Tad riba kaip tokia yra negatyvi, ji yra tai, kas pasižymi kitimu; bet ji kartu yra nekintama. Kitaip tariant, jeigu pašalinsime ribą kaip idealią ribą, prieisime diskretumą, skirtumą; tai yra kūno riba. Kiekvienas kūnas yra tam tikroje kitoje vietoje, tai yra jo skirtumas; ir kartu čia nesama jokio skirtumo, o yra nejudantis tolydumas.

Kalbėdamas apie erdvę, Aristotelis nurodo ne tris jos matmenis, o tik viršų ir apačią; tai sakoma apie dangų kaip viską apimantį ir apie žemę kaip žemiausiai esančią. Vieta yra tai, kad kažkas yra už jos, ji yra būtis už savęs. Vieta aprėpia tai, kieno vieta ji yra, ir nieko neturi iš apimamojo daikto. Pirmoji vieta (ji skiriasi nuo dangaus kaip visuotinės erdvės) nėra nei didesnė, nei mažesnė, ji atskiriama nuo daikto.[161]

Nuo čia Aristotelis pereina prie *tuščios erdvės*. Tai klausimas, su kuriuo fizikai negali susidoroti iki šiol; taip nebūtų, jeigu jie studijuotų Aristotelį, tačiau jie samprotauja taip, tar-

si pasaulyje nebūtų buvę nei mąstymo apskritai, nei Aristotelio. „Tuštuma, pagal bendrą žmonių įsivaizdavimą, yra tam tikra erdvė, kurioje nėra jokio kūno; kadangi jie visa, kas turi kūną, laiko esamybe, tai tuščią erdvę, kurioje nieko nėra, jie laiko tuštuma." Tuščios erdvės buvimas pirmiausia grindžiamas dviem argumentais: α) tuščia erdvė – negatyvumas – yra būtina, kad būtų įmanomas judėjimas; kūnas negalėtų judėti tame, kas pilna; ten, kurlink jis juda, turi nieko nebūti; β) tuščios erdvės buvimą rodo tai, kad kūnus galima suspausti, kai jų dalelės įsispaudžia į tuščias poras;[162] tai vaizdinys apie skirtingą kūnų tankį ir jo kitimą – vienodo svorio kūnai turi vienodą dalelių kiekį, bet dėl tuštumos kūnas įgyja didesnę apimtį.

Aristotelis labai sumaniai paneigia šituos argumentus. Pirmiausia jis apskritai nurodo, kad „pilnuma gali kisti ir kūnai gali prasilenkti vienas su kitu ir tada, kai jų neskiria tuščia erdvė. Kūnai, ir skysti, ir kieti, sutankėja, kai iš jų pašalinama tai, kas juose anksčiau buvo, taip kaip iš vandens jį spaudžiant pašalinamas oras".[163]

Tačiau Aristotelis samprotauja giliau, kai teigia, kad tuštuma nėra judėjimo priežastis. 1. Aristotelis parodo, kad „tuštuma judėjimą veikiau pašalina ir tuštumoje veikiau būtų visuotinė rimtis; tada būtų visai nesvarbu, kurlink kas nors daugiau arba mažiau judėtų – juk tuštuma neturi jokių skirtumų". Tuštuma yra grynas negatyvumas, ji nėra objektas, nėra skirtumas, ji nėra priežastis čia sustoti arba judėti toliau. Tačiau kūnas juda kaip esantis skirtybėse; ir tai yra pozityvus santykis, o ne santykis su niekuo. 2. „Judėjimas todėl turi vykti tuštumoje, kad ji pasiduoda"; tačiau tuštuma būtent tokia visai nėra; tuštumoje judėjimas būtų ne vientisas, o būtų judėjimas į visas puses – visuotinis išblaškymas, absoliutus pasidavimas, kūnas būtų visiškai palaidas ir su niekuo nesusijęs. „Toliau, tam tikras sunkis arba kūnas dėl dviejų priežasčių juda greičiau arba lėčiau", turi tam tikrą apibrėžtą greitį. „Arba aplinka, kurioje jis juda (oras, van-

duo, žemė), yra skirtinga; arba tai, kas juda, pats yra skirtingas kito atžvilgiu dėl sunkumo ar lengvumo persvaros". αα. Apie judėjimą skirtingomis aplinkos tankumo sąlygomis Aristotelis sako: „Aplinka, kurioje vyksta judėjimas, yra priežastis todėl, kad ji kliudo, o labiausiai kūnui kliudo tai, kas jo atžvilgiu juda priešpriešiais (mažiau, kai nejuda) ir kas nėra lengvai daloma". Greičio skirtumas proporcingas specifinio aplinkos (oro, vandens) tankio skirtumui; kai aplinka dvigubai retesnė, tai greitis dvigubai didesnis. „Tačiau tuštuma neturi tokio santykio su kūnu, kad jis būtų specifiškai sunkesnis (τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος). Kūnas, tam tikras dydis negali viršyti tuštumos taip, kaip linija negali viršyti taško, jei tik linija nėra *sudėta* iš taškų. Tuštuma neturi jokio santykio su pilnuma." ββ. Apie judėjimo priklausymą nuo judančio kūno sunkumo ar lengvumo Aristotelis sako: „Sunkesni kūnai juda greičiau negu lengvi kūnai ta pačia erdve. Tačiau toks skirtumas galimas tik pilnoje erdvėje, nes sunkus kūnas savo jėga čia greičiau prasiskverbia pro pilnumą".[164] (Vaizdinys apie vienodą sunkių ir lengvų kūnų judėjimą, taigi grynojo sunkio, grynojo svorio, grynosios materijos vaizdinys, yra tam tikra abstrakcija, pasak kurios jie patys savaime yra lygūs ir skiriasi tik oro pasipriešinimu, kuris yra atsitiktinis.) Šitas Aristotelio požiūris yra visiškai teisingas ir nukreiptas pirmiausia prieš daugybę tokių vaizdinių, kokie įsigalėję mūsų fizikoje.

Dabar Aristotelis[165] pereina prie antro tuščią erdvę pagrindžiančio argumento – specifinio kūnų sunkio skirtumo. „Daugelis mano, kad tuštuma egzistuoja dėl kūnų purumo ar tvirtumo", dėl savito jų lengvumo ar sunkumo, nes vieni yra akyti, o kiti – visiškai tolydūs, kitaip sakant, jų purumas yra didesnis arba mažesnis. „Jeigu iš tam tikro vandens kiekio susidaro oras, tai iš tokio pat vandens kiekio turi susidaryti toks pat oro kiekis, arba turi būti tuščia erdvė; antraip sutankėjimas ir išretėjimas būtų nesuprantami. Retes-

nis kūnas yra tas, kuris turi daug atskirų tuščių ertmių." α. „Tačiau jeigu negali būti atskirai esančios tuštumos" (o jos negali būti, antraip joje būtų skirtumas), „kaip negali būti ir tokios erdvės" (antraip tai būtų grynoji erdvė, grynas tolydumas, negatyvumas apskritai, negatyvumas kaip kažkas esama), „tai ir kūno retumas negali būti toks". β. „Tačiau jeigu tuštuma nėra atskira, o kūne gali būti kažkas tuščia" (jį persmelkia kaip tuščia erdvė), „tai tada, pirma, tuštuma būtų ne bet kokio judėjimo priežastis, o tik judėjimo aukštyn, nes viskas, kas reta, yra lengva, todėl ugnis, kuri visada kyla aukštyn, ir vadinama reta (μανόν). Antra, tuštuma tada būtų judėjimo priežastis ne tokiu būdu, kad kažkas joje juda, o būtų tarsi purslai, kurie kelia aukštyn visa, kas su jais susiję. Tačiau kaip gali būti, kad tuštuma pati judėtų arba kad būtų tuštumos vieta? Juk tai, kurlink ji judėtų, būtų tuštumos tuštuma (καίτοι πῶς οἷόν τε φορὰν εἶναι κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενόν, εἰς ὅ φέρεται)... Ir apskritai, kaip tuštumoje niekas nejuda, taip ir tuštuma yra nejudanti."

Aristotelis šiems vaizdiniams priešina tikrąją daiktų prigimtį, apskritai idealistinį požiūrį į gamtą. „Priešybės – šilta ir šalta, kaip ir kitos fizinės priešybės – turi tą pačią materiją, ir iš to, kas egzistuoja kaip galimybė" (dabar dinamiškumui suteikiama visiškai kita reikšmė, būtent tam tikro intensyvumo, laipsnio reikšmė), „atsiranda esamybė kaip tikrovė; materija yra nedaloma ir netampa skirtinga pagal savo būtį, o yra viena ir ta pati pagal skaičių, nesvarbu, ar ji įgyja spalvą, šilumą ar šaltį. Lygiai taip ir kūno – didelio arba mažo – materija yra ta pati. Kai iš vandens atsiranda oras" (įvyksta dinaminis, kokybinis pasikeitimas), „tai materija pasilieka ta pati ir pasikeičia ne tuo, kad į save įima kažką kita, o tuo, kad tai, kas buvo kaip galimybė, virsta tikrove; taip būna ir mažesniam virstant didesniu, ir didesniam – mažesniu. Kai suspaudžiama daug oro ir iš didelės apimties gaunama maža ir kai, atvirkščiai, iš mažos gaunama didelė – tai yra tik galimybės pasikeitimas, o materija lieka ta pati". Ši-

lumos padidėjimas ar sumažėjimas, jos virtimas šalčiu irgi yra tas pat (tai nėra kažkokios šilumos medžiagos padidėjimas arba sumažėjimas). Lygiai taip ir tai, kas tanku arba reta. Ši Aristotelio samprata visiškai skiriasi nuo tų fizikos vaizdinių, kurie didesnį ar mažesnį kūno tankumą sieja su didesniu arba mažesniu materijos kiekiu, taigi didesnį tankumą suvokia kaip išoriškai didesnį materijos kiekį. Aristotelis šiuos skirtumus suvokia visiškai dinamiškai, tačiau dinamiškumą jis supranta ne kaip didesnį intensyvumą, o kaip intensyvumą jo tiesoje – kaip visuotinybę, kaip galimybę. Žinoma, skirtumas turi būti suvokiamas kaip dydžio skirtumas, tačiau ne kaip tam tikras padidėjimas ar sumažėjimas, absoliutaus materijos kiekio pasikeitimas. Intensyvumas – tai jėga, galimybė, „tai intensyvu" reiškia: tai dabar dinamiška, tai yra didesnė galimybė, taigi jos tikrovė susilpnėjo; pasak Aristotelio, tai yra galima būtis (ὄν). Jėga pasirodo kaip atskirta nuo materijos, galimybė kaip mintinis daiktas, intensyvumas vėl nukreiptas į išorę prieš kitą daiktą arba palyginamas su kitu jėga, laipsniu; todėl dydis čia pasirodo netarpiškai. Tada didesnis intensyvumas ar didesnis ekstensyvumas susisieja: didesniam oro kiekiui sušildyti iki tokio pat laipsnio reikia didesnio šilumos intensyvumo, bet pastaruoju intensyvumu aną mažesnį oro kiekį galima padaryti intensyviai šiltesnį.

γ. Toliau Aristotelis[166] pereina prie *laiko*. Jį nagrinėdamas jis nurodo, „kad jeigu jį traktuosime įprastai (ἐξωτερικῶς), tai turėsime tarti (διαπορῆσαι), kad jis arba visiškai neegzistuoja, arba jis yra kažkas maža (μόλις καὶ ἀμυδρῶς)", kad jis tarytum yra tiktai galimybė. „Juk viena jo dalis buvo, ir jos jau nebėra, kita – dar tik bus, ir jos dar nėra; bet iš šitų dalių susideda begalinis ir visada esantis laikas. Tačiau atrodo, kad laikas negali susidėti iš to, ko nėra. Be to, visa, kas daloma, turi turėti kai kurias arba visas dalis. Tačiau laikas yra dalus, bet vienos jo dalys jau buvo, o kitos – dar bus, ir daugiau nieko čia nėra. Juk „dabar" nėra jokia dalis, nes dalis

yra matas“, kiekybinė apibrėžtis, bet „dabar“ nėra matuojamas. „Visuma turi susidėti iš dalių, bet laikas nesusideda iš „dabar“, kuris nėra dalomas, nėra kiekybinis. „Taip pat nelengva skirti, ar „dabar“ išlieka, ar jis visada darosi kitoks“ ir t. t. Be to, laiko negalima laikyti judėjimu ar kitimu. „Judėjimas ir kitimas būdingi tokiam daiktui, kuris juda ir keičiasi, arba yra ten, kur tai vyksta, o laikas yra vienodas visur. Be to, judėjimas ir kitimas gali būti greitesnis ar lėtesnis, o laikas negali.“

„Tačiau laiko nėra be kitimo ir judėjimo“, jis yra judėjimo momentas, grynas jo negatyvumas. „Kol mes nesuvokiame kokio nors pokyčio, mums neatrodo, kad praėjo koks nors laikas, o taip būna miegant.“ Todėl laikas susijęs su judėjimu, bet nėra pats judėjimas. Aristotelis jį apibrėžia taip: „Laiką mes atpažįstame, kai išskaidome judėjimą į tai, kas eina prieš šiuos momentus ir po; mes apibrėžiame taip, kad juos suvokiame (υπολαβεῖν) kaip skirtingus, o tarp jų – vėl kažką skirtinga, vidurį; juk kai kraštinius narius mąstome kaip skirtingus nuo vidurio ir kai siela skiria du „dabar“ – vieną, kuris eina prieš tai, o kitą – po to, tai sakome, kad tai yra laikas. Šitą momentais apibrėžtą ir pagrįstą „dabar“ (τῷ νῦν) vadiname laiku. Tuo tarpu jeigu „dabar“ suvokiame kaip vienį, o ne kaip prieš tai ėjusį ir po to einantį momentą judėjime, arba suvokiame jį kaip jį patį, o ne kaip tam tikrą „anksčiau“ ir „vėliau“, tai mums atrodo, kad nepraėjo joks laiko tarpas; jeigu nėra judėjimo, nėra ir laiko“. (Įdomu, kad mes iš dalies suvokiame „dabar“, iš dalies galvojame apie „prieš“ ir „po“.) Nuobodžiaujant laikas visada tas pats. „Todėl laikas yra judėjimo skaičius pagal „prieš“ ir „po“; jis yra ne pats judėjimas, o tik judėjimas kaip turintis tam tikrą skaičių. „Daugiau“ arba „mažiau“ matuojama skaičiumi, o didesnis arba mažesnis judėjimas – laiku; taigi laikas yra tam tikras skaičius. Tačiau skaičiumi mes vadiname ir tai, kas skaičiuojama, ir tai, kuo skaičiuojama; bet laikas nėra toks skaičius, kuriuo mes skaičiuojame, o yra toks, kuris skaičiuo-

jamas"; jis yra vienetas, yra tas pats ir skiriasi tik tuo, kad yra vis kitas. „Dabar" yra tai, kas yra skaičiaus vienetas. Laikas dėl „dabar" yra ir tolydus, ir skirtingas. „Dabar" yra tas pats, kuris bus (jis yra visas laikas), bet pagal savo būtį jis yra tam tikras kitas.[167] Vienetas, kaip tai, kas visuotina, yra negyvas „dabar"; jis yra visada tas pats, taigi visuotinumas.

„Dabar" yra laiko tolydumas ir jo dalijimas arba abiejų momentų – „prieš" ir „po" – išskyrimas. Dėl to „dabar" panašus į tašką" (juk taškas irgi yra linijos tolydumas ir jos skaidymas, linijos principas ir jos riba), „bet ne į tokį tašką, kuris esti vienoje vietoje ir nejuda. Juk „dabar" dalija laiką galimybės požiūriu"; „dabar" yra dalumas, dalijimo momentai šiuo atveju yra tik idealūs momentai. „Ir kadangi „dabar" yra toks, tai jis visada yra kitas. Bet kartu jis visada yra tas pats kaip kad taškas linijoje. Kai liniją dalijame, atsiranda vis nauji ir nauji taškai, tačiau linija yra viena, todėl yra vienas taškas. Toks yra ir „dabar": viena vertus, jis yra laiko dalijimas pagal galimybę, antra vertus, – abiejų laiko momentų riba ir vienybė"; kaip dalijantis, jis yra visuotinis taškas, ir šitas visuotinis vienetas vėl yra tik vienetas kaip tikrovė; bet šita tikrovė nėra tam tikras rimties vienetas, o yra nuolat kitas, taigi atskirumas jame turi visuotinumą kaip jo negatyvumą. „Tačiau to paties atskyrimas ir sujungimas yra tas pat"[168]; laike tuo pačiu atžvilgiu, netarpiškai glūdi absoliuti momentų, kaip esančių momentų, priešpriešа; erdvėje, priešingai, tie momentai pasirodo ne kaip *esantys*, – tik *erdvėje* iškyla šita būtis, jos judėjimas ir prieštara. Pasak Aristotelio, sampročio tapatumas nėra principas; jo požiūriu, tapatumas ir netapatumas yra tas pats. Laikas yra: α) „dabar" yra tik „dabar"; β) praeitis ir ateitis skiriasi nuo „dabar", bet šie trys momentai būtinai yra susiję, „dabar" nebūna be „prieš" ir „po", jos yra suvoktys; γ) taigi jos yra vienyje, jos yra „dabar", riba, t. y. suvienijimas ir išskyrimas.

c. Tada Aristotelis pereina prie realizuoto judėjimo arba kitimo, prie *fizikinių procesų*.

α. Iš kitų detalių, į kurias įsileidžia Aristotelis,[169] aš nurodysiu tik jo perėjimą prie kitimo ir judėjimo bei jų skyrimą. „Judėjime esama pradinio judinančiojo, esama judinamojo ir to, kame judėjimas vyksta, tam tikro laiko, be to, dar esama „iš kur“ bei „į kur“, nes bet koks judėjimas vyksta iš kažko į kažką. Juk tai, kas juda, į ką juda ir iš ko juda, yra skirtinga, pavyzdžiui, medis, šiluma ir šaltis.“ Prieš tai buvo kalbama apie grynąjį judėjimą, o dabar kalbama apie judėjimą tam tikrame daikte. „Judėjimas vyksta medyje, o ne formoje, nes forma, kaip ir vieta arba dydis, nei judina, nei yra judinama; judėjimas“ (ta tvarka, kuria jis vyksta) „yra tai, kas judinama, tai, kas judina, ir tai, kur link judama. Veikiau tai, į ką judama, negu tai, iš ko judama, vadinama *kitimu* (μεταβολή). Todėl išnykimas (φθορά) nebūtyje yra kitimas, nors išnykstantis daiktas kinta iš esamo; ir atsiradimas yra kitimas į esama iš nesama“. Šitą Aristotelio pastabą reikėtų paaiškinti taip: kitimas yra judėjimas tame, kas realu, kaip tokiame, todėl tai yra pats pirmutinis dalykas, idealus kitimas, judėjimas kaip toks; ir tik realiu tampantis judėjimas reiškiasi kaip kitimas, t. y. jis atsiranda būtent santykyje „kur link“, o ne „iš kur“; juk šito „iš kur“ esama ir ten, kur kitimas dar nėra realus, kur jis dar yra judėjimas.

β. Aristotelis nurodo dar kitą judėjimo ir kitimo skyrimo formą. *Kitimą* jis toliau dalina *ketveriopai*: „kitimas gali vykti iš tam tikro subjekto į tam tikrą subjektą (ὑποκείμενον), arba iš tam tikro nesubjekto į tam tikrą nesubjektą, arba iš tam tikro nesubjekto į tam tikrą subjektą, arba iš tam tikro subjekto į tam tikrą nesubjektą“. α. Vienas iš jų, kitimas iš tam tikro nesubjekto į tam tikrą nesubjektą, kuris bendroje perskyroje irgi yra galimas, nėra kitimas, jis tik gali būti mąstomas, nes jame nėra priešpriešos; nesubjektas yra tik idealus, tik mintis, momentas, bet Aristotelis turi galvoje tikrai pasireiškiantį kitimą. β. Kitimas iš subjekto į subjektą yra judėjimas kaip toks; tai, kas pereina, šiuo atveju lieka tas pat, taigi tikrovė nevirsta kita tikrove, esama tik formalaus kitimo.

γ. Kitimas iš nesubjekto į subjektą yra atsiradimas. δ. Kitimas iš subjekto į nesubjektą yra išnykimas. Tai įdomi materializuoto judėjimo (kitimo) ir vien formalaus judėjimo priešprieša.

γ. Nuo čia Aristotelis pereina (šeštoje knygoje) prie Zenono judėjimo ir kitimo dialektikos – prie *begalinio dalumo,* kurį mes jau aptarėme. Aristotelio sprendimas paremtas visuotinybe. Jis nurodo, kad judėjimas ir kitimas ir yra būtent šita prieštara, tai, kas savyje susipriešinę, visuotina; jų vienybė, kurioje ištirpsta priešingi momentai, nėra niekas, nes tada judėjimo ir kitimo nebūtų; ta vienybė yra tam tikras negatyvumas ir visuotinumas, kurioje pats negatyvumas teigiamas kaip pozityvus, ir tai yra dalumas.

δ. Toliau eina Aristotelio[170] pastaba, kuria jis stoja prieš *atomus* ir jų judėjimą – kad nedaloma neturi judėjimo ir kitimo. Šita mintis yra priešinga Zenono teigimui, kad yra tik paprasta, nedaloma būtis, o judėjimo nėra. Aristotelis, *neigdamas* atomus, remiasi tuo pačiu: atomas yra paprasta, nedaloma būtis, taigi jis negali keistis, kitaip tariant, jis neturi tiesos. *Juose* nėra kitimo, kitimas neateina ir iš išorės kaip postūmis; judėjimas pats savaime ir sau būtent *juose* neturi tiesos.

ε. Svarbi Aristotelio aptariama apibrėžtis yra grynas kitimo idealumas arba tai, kad *kitimas visiškai priklauso formai.* Pasak Aristotelio, tai, kas keičiasi, yra tik juslinis, juslėmis suvokiamas daiktas, o forma ir pavidalai, *habitus* (įprotis, kaip kad dorybės ir nedorybės) nesikeičia. Forma ir t. t. atsiranda ir išnyksta tam tikrame daikte, tačiau tai, kas atsiranda ir išnyksta, nesikeičia. Kitaip tariant, kitimo turinys yra nekintamas; kitimas kaip toks priklauso tik formai. „*Habitus* yra arba dorybė, arba nedorybė. Dorybė yra tam tikras tobulumas (τελείωσις), pasiektas tikslas, kai kas nors realizuoja savo prigimtį; o nedorybė yra tobulumo nebuvimas ir nepasiektas tikslas. Dorybė ir nedorybė nėra kitimai, jos tik atsiranda ir išnyksta."[171] Taigi skirtumas šiuo atveju yra būties ir nebūties skirtumas, kuris yra juslinis.

ζ. Aristotelis apibūdina pirmąjį *realų arba fiziškai esantį judėjimą*. Iš šitų Aristotelio sąvokų konkrečiau atsiskleidžia judėjimo realumas. Pirmasis judėjimo pradas yra nejudantis.[172] Absoliutus judėjimas yra *judėjimas ratu*. Toks judėjimas neturi priešpriešos. (Begalinis judėjimas tiesia linija yra tuščias minties kūrinys; judėjimas būtinai nukreiptas į ką nors, tai yra jo tikslas.) Juk judėjimas iš B į A ir iš A į B yra tas pats; judėjimą reikia nagrinėti pagal jo išeities vietą ir galutinį tikslą.[173] Vaizdinys, kad dangaus kūnai patys sau judėtų tiesia linija, jeigu jie atsitiktinai nepatektų į Saulės traukos sferą, yra tuščias. Po to Aristotelis[174] parodo, kad „dangus kaip visuma neatsirado ir negali išnykti; jis yra vienatinis ir amžinas, jis neturi nei pradžios, nei pabaigos amžinajame laike, jis į save įima begalinį laiką". Visi kiti vaizdiniai yra jusliniai, jie tarsi kalba apie esmę, o iš tikrųjų prieš save turi tik tai, kas jusliška; šiuose vaizdiniuose visuomet slypi tai, kas, kaip manoma, iš jų yra pašalinta. α) Atsiradimo pradžia – anksčiau tuštuma – yra tai, kas nejuda, lygu sau, taigi tai yra amžina materija, kuri nėra atsiradusi, ji tariama esant dar prieš atsiradimą. β) Prieš atsiradimą yra niekas (su šia mintimi nenorima sutikti), yra tik kažkas atsiradime, taigi judėjimas yra susijęs su šituo kažkuo, nes judėjimas yra ten, kur yra kažkas realu. Tačiau minėti vaizdiniai anos tuštumos, to, kas lygu sau, amžinos materijos nesusieja su šituo niekuo.

η. Kam būdingas šis absoliutus judėjimas ratu, „tas nėra nei sunkus, nei lengvas; juk sunkus yra tas, kas juda žemyn, lengvas – kas juda aukštyn". Pasak naujausios fizikos, dangaus kūnai turi svorį, jie nori nukristi į Saulę, tačiau to nedaro dėl tam tikros kitos jėgos veikimo. Anot Aristotelio, ratu judantis kūnas yra nesunaikinamas ir negimstantis, nesumažėjantis ir nepadidėjantis, jam nebūdingas kitimas; „jis skiriasi nuo žemės, ugnies, oro ir vandens; jis yra tai, ką senieji vadino *eteriu* kaip aukščiausia vieta, ir tokį vardą jis įgijo nuo pastovaus bėgimo (ἀεὶ θεῖν) per visą amžinąjį lai-

ką".[175] Šiuo atveju vis labiau krinta į akis tai, kad kūnai suvokiami kaip esantys šalia vienas kito.

ϑ. Atrodo, kad tai yra *amžina materija*, bet ji apibrėžtu būdu nėra išreikšta ir lieka tokia, koks mūsų vaizduotėje yra dangus. Aristotelis parodo,[176] kad elementai atsiranda ne iš vieno kūno, o vienas iš kito. Jeigu jie atsiranda, tai turi atsirasti arba iš to, kas nekūniška, arba iš tam tikro kūno. Jeigu jie atsirastų iš to, kas nekūniška, tai reikštų, kad jie atsirado iš apibrėžtų kūnų tuštumos, nes tuštuma kaip tik ir yra netarpiškas nekūniškumas. Bet jie negali atsirasti ir iš tam tikro kūniškumo, nes pastarasis pats yra tam tikras kūniškas elementas. Tad lieka tik tas atvejis, kad elementai kyla vienas iš kito. Būtina pastebėti, kad Aristotelis atsiradimą supranta kaip tikrą atsiradimą, o ne kaip perėjimą iš visuotinybės į atskirybę (visuotinybę jis apskritai traktuoja ne taip, tarsi ji negatyvumą turėtų pati savyje; tada visuotinybė būtų absoliuti materija, kurios visuotinumas, kaip negatyvumas, tariamas esant arba yra realus); atsiradimą Aristotelis supranta kaip tam tikro apibrėžto kūno atsiradimą – ne iš savo pagrindo, o iš priešybės kaip tokios.

ι. Aristotelis pateikia *keturių elementų dedukciją*. Čia jis pereina prie elementų, iš kurių sukuria tam tikrą konstrukciją. Įdomu, kad jis tam tikru būdu atskleidžia, kad turi būti keturi elementai. Jis remiasi kūnų sunkumu ir lengvumu (traukos jėga ir išcentrine jėga), kuriuos vertina kaip pagrindines apibrėžtis. Kūnai pagal savo judėjimą arba kyla aukštyn, arba leidžiasi žemyn, taigi jie yra arba lengvi, arba sunkūs, ir tokie jie yra ne dėl santykio su kitais kūnais (ne reliatyviai), o jie yra absoliučiai lengvi arba absoliučiai sunkūs; vieni juda aukštyn į dangaus pakraštį, kiti žemyn – į vidurį.[177] Tarp šių kraštinių kūnų yra viduriniai, kurie skiriasi nuo jų ir kurių tarpusavio santykis yra toks pat kaip ir kraštinių. Anie kraštiniai elementai yra *žemė ir ugnis*, o šie viduriniai – *oras ir vanduo*.[178] Oras ir vanduo – vienas turi tam tikrą sunkumą, kitas – lengvumą.[179] „Vanduo telkšo po viskuo ant že-

mės, o oras kybo virš visko, išskyrus ugnį. Todėl esama šių keturių materijų, bet tos keturios materijos yra tokios, kad joms bendra viena materija (ypač dėl to, kad jos kyla viena iš kitos), nors būtimi jos skiriasi."[180] Tačiau tokia bendra materija Aristotelis nelaiko eterio. Būtina pastebėti, kad Aristotelis visiškai neturi tokios elemento sąvokos, kuri galioja naujaisiais laikais – pasak jos, elementas turi būti paprastas; todėl yra nuostabiai drąsu, kad mes vandenį ir t. t. laikome elementu. Toks esamybės paprastumas, toks paprastas apibrėžtumas tėra abstrakcija, neturinti jokio realumo, taip kaip raudona spalva (kuri kaip tokia nėra reali) yra paprasta šia reikšme – kaip abstrakcija. Pats elementas turi turėti realumą ir kaip priešybių vienybė turi būti išyrantis. Aristotelis (tai jau matėme ankstesnių filosofų mokyme) elementus kildina vieną iš kito, bet ne šį neįveikiamą paprastumą; juk tai, kas paprasta, neįstengtų judėti ir kisti. Aristoteliui nežinoma tuščia sudėtumo iš dalių sąvoka, priešingai, jis ją dažnai neigia, pavyzdžiui, kalbėdamas apie Anaksagorą.[181] „Neutralumas" nesuvokia visuotinumo kaip vienybės: tokiu atveju deguonies kaip tokio jau nebėra. Bet šiuo atveju mes susiduriame su tuo, kad vienas elementas virsta kitu, ir tai priešinga vaizdiniams mūsų fizikos, kuri ugnį, orą ir t. t. traktuoja tik absoliučiai kaip tapačius su savimi. Tačiau šitos pagrindinės Aristotelio apibrėžtys nėra išsamios.

ϰ. Aš dar aptarsiu tai, kaip Aristotelis supranta *realaus proceso momentus jų santykyje su judėjimu.* Aristotelis pagaliau pereina prie *juntamojo* kūno pradų; elementai yra procese, tuo tarpu anksčiau jie buvo nagrinėjami savo rimties apibrėžtumo požiūriu. Aristotelis atsiriboja nuo santykių, kuriuos fiksuoja regėjimas, uoslė ir t. t., ir pirmenybę teikia santykiams, kurie patiriami sunkumo arba lengvumo pojūčiu; sunku ir lengva yra pagrindinės apibrėžtys, jos išreiškia skirtumą, kurį galima pajausti; kaip juntami, pirmieji santykiai yra sau, pastarieji – kitam. Kaip tokius pradus Aristotelis pateikia *šilta ir šalta, sausa ir drėgna,*[182] ir tai yra *ele-*

mentų virtimas juntamais santykiais. Jis sako: „Kadangi esama keturių pagrindinių elementų (pradų) ir tarp jų galimi šeši santykiai, bet priešingybės pagal savo prigimtį negali jungtis (drėgna su sausa, šilta su šalta), tai aišku, kad yra keturi pradų junginiai: šilta ir sausa, šilta ir drėgna, šalta ir drėgna, šalta ir sausa. Ir šitie junginiai atitinka anuos pirmuosius elementus, nes ugnis yra šilta ir sausa, oras – šiltas ir drėgnas (rūkas), vanduo – šaltas ir drėgnas, žemė – šalta ir sausa".[183] Taip Aristotelis paaiškina ir abipusį elementų virtimą vienas kitu. „Juk atsiradimas ir išnykimas kyla iš priešingybės ir virsta priešingybe. O visi elementai yra priešingi vienas kitam", visi jie yra nebūtis kito elemento būties atžvilgiu, tikrovė ir galimybė. „Kai kurie elementai turi tą pačią vieną dalį. Iš ugnies atsiranda oras, jiems bendra šiluma: jeigu ore bus nugalėta drėgmė, atsiras ugnis. Tuo tarpu tų elementų, kurie tarpusavyje neturi nieko bendra (antai žemė yra šalta ir sausa, o oras šiltas ir drėgnas), virsmas vyks lėčiau. Visas elementų virtimas vienų kitais, gamtos procesas, ir yra jų pasikeitimo apykaita.[184] Toks aiškinimas nepatenkinamas; šiuo atveju nėra suvokta nei tai, kas atskira, nei visa kaip visuma.

Nagrinėti visuotinį gamtos procesą Aristotelis iš tikrųjų pradeda tik kalbėdamas apie *meteorologiją.* Tačiau čia mes su juo prieiname ir jo ribas. Traktuojant gamtos procesą kaip visumą, nustoja galioti ir praranda visą savo interesą paprastas apibrėžimo būdas, kai einama nuo apibrėžimo prie apibrėžimo. Realiame procese šitie apibrėžtumai, šitos apibrėžtos sąvokos nuolat praranda savo reikšmę ir virsta savo priešybėmis, nes kaip tik čia susibėga ir susivienija indiferentiška apibrėžčių virtinė. Mes matėme, kad, apibrėždamas laiką ir judėjimą, pats Aristotelis tokiu būdu vienija priešingas apibrėžtis. Tačiau judėjimas tikroje savo apibrėžtyje turėtų įjungti į save erdvę ir laiką, jis turėtų save išreikšti kaip šitų realių savo momentų vienybę ir atskleisti, kaip šitie momentai jame reiškiasi, taigi turėtų būti parodyta, kaip idealybė

virsta realybe. Tačiau dar labiau dabar būtina, kad atskiri momentai: drėgna, šilta ir t. t. – pasitrauktų į šalutinį planą, užleisdami vietą proceso sąvokai. Bet jusliniai reiškiniai čia pradeda imti viršų; juk empiriškume gamta glūdi pavieniu būdu, jame ji yra iširusi. Empirinis reiškinys viršija mąstymą, kuris tik visur uždeda valdymo antspaudą, bet pats nepajėgia reiškinio persmelkti, nes pastarasis nutolęs nuo idealumo srities, nors laikas, erdvė ir judėjimas šiai sričiai dar priklauso.

Aristotelio minties lobiai ilgus šimtmečius buvo beveik nežinomi.

3. Dvasios filosofija

Kita Aristotelio filosofijos pusė – dvasios filosofija. Čia jis pirmą kartą savo veikaluose, kuriuos aš išvardysiu, išskiria atskirus šios srities mokslus. Trijose jo veikalo *„Apie sielą"* knygose nagrinėjama, nors dažniausiai tik polemiškai, iš dalies abstrakti bendroji sielos prigimtis, o dar daugiau – labai sunkiai ir spekuliatyviai aptariama ta prigimtis pati savaime; jis tiria ne sielos būtį, o ypatingą jos veiklos būdą bei galimybę, ir būtent tai jis vertina kaip sielos būtį ir esmę. Dar esama Aristotelio veikalų, skirtų specialiems klausimams: *„Apie jutimą ir juntamą"*, *„Apie prisiminimą ir atmintį"*, *„Miegas ir budėjimas"*, *„Apie sapną"*, *„Apie pranašavimus* (μαντική) *pagal sapnus"*, taip pat jo *„Fiziognomika"*; Aristotelis nepaliko neaptartos jokios empirinės dalyko pusės, jokio nei gamtos, nei dvasios srities reiškinio. Atsidėjęs praktiniams dalykams, jis pirmiausia pasirūpina vadovavimu namų ūkiui ir parašo *„ekonominį"* veikalą (οἰκονομικά); po to jis pasirūpina atskiru žmogumi ir aptaria moralės klausimus savo *„Etikoje"*, kuri iš dalies yra aukščiausiojo gėrio, absoliutaus galutinio tikslo tyrinėjimas, iš dalies – mokymas apie atskiras dorybes; šis veikalas beveik ištisai spekuliatyvus, jam būdingas svei-

kojo žmogaus proto požiūris. Galiausiai savo *„Politikoje"* jis pavaizduoja tinkamą valstybės santvarką ir pateikia įvairius valstybės sutvarkymo būdus; jis išdėsto šituos būdus empiriniu požiūriu; savo *„Politijose"* jis pateikia svarbiausiųjų valstybių aprašymus, nors jie mums išliko ne visi.

Dar viena Aristotelio dvasios filosofijos dalis – jo abstraktaus mąstymo mokslas, *„Logika"*, kuri vadinama Ὄργανον ir kuriai priklauso daugelis veikalų; šitie jo veikalai tapo visų vėlesnių laikų logikos šaltiniu bei vadovėliu, nes vėlesni logikos veikalai iš dalies būdavo tik tam tikras Aristotelio veikalų išplėtojimas, todėl jie neišvengiamai buvo sausi, blankūs, netobuli ir grynai formalūs. Dar ir naujaisiais laikais Kantas galėjo pasakyti, kad nuo Aristotelio laikų logika, taip kaip grynoji geometrija nuo Eukleido laikų, yra visiškai išbaigtas mokslas, kuris daugiau nebebuvo nei pildomas, nei tobulinamas.

1. Jau minėjome, kad Aristotelio *mokyme apie sielą* gvildenamas ne metafizinis dalyko aspektas, o veikiau sielos veiklos būdas. Todėl nesitikėkime, kad Aristotelio mokyme apie sielą atrasime tam tikrą sielos metafiziką. Juk vadinamasis metafizinis sielos traktavimas sielą teigia kaip tam tikrą daiktą ir nagrinėja, pavyzdžiui, kas ji per daiktas, ar ji paprastas daiktas ir t. t. Tokios abstrakčios apibrėžtys konkrečiai spekuliatyviai Aristotelio tyrinėjimų dvasiai visiškai svetimos, ir jis jomis neužsiima. Ir nors Aristotelio dėstymas apskritai yra tam tikra eilė apibrėžčių, kurios kaip visuma būtinumo nėra suvienytos, tačiau kiekviena iš tų apibrėžčių savo srityje yra suvokta ir teisingai, ir giliai.

Aristotelis[185] iš pradžių nurodo bendrus dalykus, sakydamas, kad siela, atrodo, iš dalies gali būti traktuojama kaip laisva, kaip atskira nuo kūno, nes mąstyme ji yra pati sau; tačiau turint galvoje, kad emocinėse būsenose siela pasirodo kartu su kūnu kaip nuo jo neatskiriamas vienis, tai iš dalies ji taip pat turi būti traktuojama kaip nuo kūno neatskiriama; „jei taip yra, tai aišku, kad sielos emocijos yra suma-

terialintos sąvokos (λόγοι ἔνυλοι)", jos yra materialūs dvasiškumo būdai. Tuo pagrįstas dvejopas sielos traktavimas, Aristoteliui tie būdai yra žinomi; vienas iš jų yra grynai racionalus arba loginis, kitas – fizinis arba fiziologinis (διαλεκτικὸς καὶ φυσικός), abu iš dalies dar ir dabar matome gyvuojant pagrečiui. Aristotelis tai patvirtina pykčio pavyzdžiu: „Vienas pasakytų, kad tai yra siekimas atkeršyti už įžeidimą arba kas nors panašaus, o antras – kad tai užviręs kraujas širdyje arba įsikarščiavimas. Pirmas iškelia aikštėn materiją, antras – formą bei sąvoką. O sąvoka yra daikto forma, kuri, kad liktų reali, turi įsikūnyti materijoje. Pavyzdžiui, namo sąvoka taip apibrėžiama: tai priedanga nuo žalingų vėjų, lietaus ir karščio poveikių. Bet vienas nurodys tiktai akmenis, plytas ir rąstus, o kitas pasakys, kad tai forma, įkūnyta toje materijoje siekiant minėto tikslo".

Konkrečiau *sielos esmę* Aristotelis[186] apibrėžia primindamas tris substancijos momentus. „Substancija mes vadiname tam tikrą vieną būties rūšį. Substancijoje skiriame, pirma, materją (ὕλη), kuri pati dar nėra tam tikras konkretus daiktas, antra – formą (μορφή) bei sąvoką (καὶ εἶδος), kuri leidžia mums apibrėžti konkretų daiktą, ir trečia – tai, kas susideda iš materijos ir formos [patį konkretų daiktą]. Materija yra potencija, o forma – aktualybė [entelechija]", materija čia egzistuoja ne kaip materija, ji yra tik savaime. „Vadinasi, sielą reikia pripažinti substancija (οὐσία) ta prasme, kad ji yra gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę, forma. Bet substancija formos prasme yra aktualioji būtis [entelechija], t. y. tam tikro konkretaus kūno aktualybė. Entelechija gali būti suprantama dvejopai: arba kaip įgytas žinojimas, arba kaip aktualiai esantis mąstymas. Aišku, kad siela yra aktualybė [entelechija] žinojimo prasme, nes su sielos buvimu susijęs miegas ir budėjimas; budėjimas analogiškai atitinka aktualų mąstymą, o miegas – neaktyvų žinojimą. Jei atsižvelgiama į tą patį subjektą – žinojimui priklauso pirmenybė pagal kilmę", tatai yra sąmonė, kuri pri-

skiriama formai, o aukščiausias jos būdas yra mąstymas. „Todėl siela yra gamtos kūno, potencialiai turinčio gyvybę, pirminė aktualybė". Tuo remdamasis Aristotelis ir apibrėžia sielą: ji esanti entelechija.

Tada Aristotelis pereina prie klausimo, koks yra *kūno ir sielos santykis*. Kadangi siela yra forma, tai „nėra reikalo svarstyti, ar kūnas ir siela yra tas pats dalykas" (negalima sakyti, kad jie yra vienis), „lygiai kaip negalima tapatinti vaško su įspaustu jame atspaudu arba apskritai kurio nors daikto materijos su tuo daiktu, kurio materija ji yra"; tai nėra tam tikras vienio santykis, taigi nėra materialumas. „Mat vienio ir būties terminai vartojami skirtinga reikšme": daikto ir savybių, subjekto ir predikato; namas yra vienis, turintis daug dalių. Tapatumas yra tam tikra visiškai abstrakti, todėl paviršutiniška ir tuščia apibrėžtis. Aristotelis nurodo, kad vienio ir būties terminai pirmiausia taikomi aktualybei, entelechijai. Materija ir forma nėra vienodos vertės būties atžvilgiu, tikroji būtis turi tik entelechiją; tapatumą reikia suprasti tik kaip tokią entelechiją, kaip mūsų idėją. Todėl požiūris, kuriuo remiantis abu – ir siela, ir kūnas – traktuojami kaip daiktai, yra paviršutiniškas; tatai nėra jų esmė, priešingai, reikia klausti, ar veikla yra vieninga su savo organais.

Apibrėžtas šito santykio *išaiškinimas* yra toks: „Taigi mes esame nustatę, kas yra siela. Ji yra substancija sąvokos prasme (κατὰ τὸν λόγον), t. y. tam tikro kokybiškai apibrėžto kūno esmė. Įsivaizduokime, kad tam tikras įrankis, sakykim, kirvis, yra gamtos kūnas. Tokiu atveju jo esmė ir kartu siela bus tai, dėl ko jis yra kirvis. Ir jei siela atsiskirtų nuo jo, tai jis nustotų buvęs kirviu, o liktų tik jo pavadinimas. Bet iš tikrųjų tai yra tik kirvis, o ne gamtos kūnas, nes siela yra esmė ir sąvoka" (forma) „ne sukurto daikto, o tokio gamtos kūno, kuriame glūdi judėjimo ir ramybės pradas". Kirvis savo formos pradą turi ne pats savyje, jis ne pats save tokį padaro; kitaip tariant, jo forma, jo sąvoka nėra pati jo substancija, nes jis yra veiklus ne savo paties dėka. „Jeigu akis būtų

gyvis, tai regėjimas būtų jo siela, nes regėjimas yra akies esmė (οὐσία) ir forma. Akies lėlytė yra regėjimo medžiaga. Netekusi regėjimo, akis nebėra akis, jai liks tik akies pavadinimas, panašiai kaip iškaltos iš akmens ar nupieštos akies". Taigi kaip galima atsakyti į klausimą, kas yra akies substancija: ar tai yra nervai, ar skystis, ar plėvelė? Aristotelis, priešingai, atsako, kad pats regėjimas yra substancija, o visa kita yra tik tuščia vieta. „Kas pasakyta apie dalį, turi būti dabar taikoma ir visam gyvam kūnui. Kaip atskiro organo jutimai susiję su pačiu organu, taip analogiškai ir jutimų visuma susijusi su visu juntančiu kūnu tiek, kiek jis sugeba justi. Bet, antra vertus, potencialiai yra gyvas ne tas kūnas, kuris yra netekęs sielos, o tas, kuris ją tebeturi. Apie sėklą ir vaisių reikia pasakyti, kad jie yra potencijos tokio kūno, kuris gali įgyti sielą. Budėjimas yra aktuali būtis [entelechija] ta pačia prasme, kaip kirtimas ir regėjimas. Sielą mes vadiname entelechija ta prasme, kuria laikome entelechija sugebėjimą regėti ir įrankio pajėgumą. Kūnas, priešingai, yra tiktai potencialioji būtis", o ne realioji būtis; siela yra jo būtis, jo entelechija, jo substancija. „Pagaliau kaip iš lėlytės ir regėjimo" (kaip iš galimybės ir aktualybės) „susidaro akis, taip iš kūno ir sielos – gyvis. Taigi neabejotina, kad siela neatskiriama nuo kūno". <...> „Tebelieka neaišku (ἄδηλον) – ar siela, būdama entelechija, susijusi su kūnu taip pat, kaip jūrininkas su laivu". Substancija yra veikli forma, o materija (ὕλη) egzistuoja tiktai kaip galimybė, ji nėra tikroji substancija. Tokia yra tikrai spekuliatyvi dalyko samprata.

„Siela yra gyvo kūno priežastis bei pradas. Šitie terminai [priežastis ir pradas] yra daugiareikšmiai. Pagal mūsų nustatytus skirtingus požiūrius, panašiai ir siela yra priežastis trejopa prasme: pirma – kaip judėjimo šaltinis, antra – kaip tikslas (οἶ ἕνεκα) ir trečia – kaip turinčių sielą kūnų esmė. Kad ji yra priežastis kaip substancinė forma [esmė], aišku, nes visų daiktų buvimo priežastis yra esmė, gyvybė yra gyvių buvimo būdas, o gyvybės priežastis bei pradas yra sie-

la. Be to, potencialios būties forma yra entelechija [aktuali būtis] (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια)", ši forma yra entelechija to, kas yra tiktai galimybė, ji pagal sąvoką yra substancija ir aktualybė. „Taip pat nekelia abejonių tai, kad siela yra priežastis tikslo prasme", taigi yra priežastis kaip pats save apibrėžiantis visuotinumas. „Kaip veikia protas, siekdamas kurio nors dalyko, taip veikia ir gamta, o tatai yra jos tikslas. Toks gyvių tikslas yra siela – tikslas, atitinkantis jų prigimtį, nes visi gyvi gamtos kūnai yra sielos organai, tiek gyvūnai, tiek augalai, vadinasi, siela yra jų buvimo tikslas."[187] Pasaulis, kuriame galimybė, materija yra tiktai pačios savaime, yra neorganinis pasaulis.

Toliau Aristotelis[188] nurodo, kad sielą reikia apibrėžti trejopu būdu, būtent kaip *maitinančiąją, juntančiąją ir protingąją* (mąstančiąją) sielą; šios sielos atitinka augalų, gyvūnų ir žmogaus gyvenimą. Maitinančiąją sielą, kai ji yra tik viena, turi augalai, ir ji yra augalinė siela; kai ji kartu yra ir juntančioji, tai ji yra gyvulinė siela; o kai ji yra maitinančioji, juntančioji bei protingoji, ji yra žmogaus siela. Taigi žmoguje suvienyta ir augalinė bei juntančioji prigimtis; tai yra ta mintis, kuri naujausioje gamtos filosofijoje išreiškiama ir kitaip: žmogus yra taip pat gyvūnas bei augalas; ši mintis nukreipta prieš šitų formų skirtumų išskyrimą ir atskyrimą. Toks skirtybių traktavimas vėl buvo atgaivintas naujaisiais laikais organinių procesų tyrinėjime, ir šių abiejų pusių skyrimas yra labai esmingas. Klausimas tas, ar tokios pusės gali būti išskiriamos kaip dalys.

Kalbėdamas apie *šitų trijų sielų santykį* (kaip tos sielos gali būti vadinamos, nors jų tarpusavio atskyrimas yra neteisingas), Aristotelis visiškai teisingai pastebi, kad nereikia ieškoti tokios sielos, kuri būtų *bendra* joms visoms, ir kad jokia paprasta bei apibrėžta forma neatitiktų nė vienos iš šitų sielų kaip įvairiopos esmės dalies. Tatai gili pastaba, atskleidžianti, kuo tikrai spekuliatyvus mąstymas skiriasi nuo vien logiškai formalaus mąstymo. „Iš tikrųjų kaip geometrijoje be tri-

kampio ir kitų figūrų", kvadrato, lygiagretainio ir t. t., „kurias galime sudaryti iš trikampio, nėra figūros apskritai, taip negali būti ir sielos skyrium nuo minėtųjų sielos sugebėjimų. Ir jei figūros turi vieną bendrą sąvoką, kuri, nebūdama nė vienos atskiros figūros savybinė ypatybė, tinka visoms figūroms" (bet tokia sąvoka neturi tikrumo, ji yra niekas, tėra tam tikras tuščias minties kūrinys, taigi yra tik abstrakcija), „tai ir siela taip pat susijusi su anksčiau nurodytais sugebėjimais". Tačiau trikampis yra pirmoji figūra kaip tikra ir visuotinė, su kuria mes susiduriame ir keturkampyje, ir t. t., taigi trikampis yra figūra, redukuota į paprasčiausią apibrėžtį. Viena vertus, trikampis yra viena ypatingybė greta kvadrato, penkiakampio ir t. t., bet, antra vertus (ir tai yra gili Aristotelio mintis), jis yra tikroji figūra, tikrai visuotinė figūra. Tą patį galima pasakyti ir apie sielą. Nereikia ieškoti sielos kaip kažkokios abstrakcijos. Protingojoje sieloje yra ir maitinančioji siela bei juntančioji siela. Maitinančioji siela yra augalo prigimtis; ši augalinė siela yra pradinė, ir jos veikla reiškiasi taip pat ir juntančiojoje sieloje, tačiau pastarojoje ji yra tiktai kaip galimybė, nes čia ji yra tiktai kažkas „savaime", visuotina. Augalinė siela juntančiosios sielos atžvilgiu yra tiktai potencija, tik tam tikra idealybė, tam tikras savybingumas, koks kad subjektui yra predikatas. Tad ir mąstančiosios sielos atžvilgiu juntančioji siela yra tik anos sielos, kaip subjekto, predikatas. Protingojoje sieloje glūdi abi kitos sielos, bet glūdi tik kaip jos objektas arba kaip jos galimybė, taigi tik „savaime". Šito „savaime" nereikia aukštai kelti, o taip lengvai atsitinka formaliame mąstyme; tai tik potencija, visuotinybė, tik galimybė; tuo tarpu „sau" yra begalinis grįžimas į save ir jai būdinga energija bei entelechija. Šį pasakymą galima apibrėžti ir konkrečiau. Kai kalbame, pavyzdžiui, apie objektyvius, realius dalykus, apie sielą ir kūną, apie juntančius organinius kūnus ir augalinę prigimtį, tai kūną vadiname tuo, kas objektyvu, o sielą – tuo, kas subjektyvu. Taigi objektyvusis aspektas yra tik galimybė, tik

„savaime"; gamtos nelaimė ir yra būtent ta, kad ji yra tik „savaime", o ne „sau", kad ji nėra sąvoka. Gamtiniuose dalykuose, augaluose irgi esama entelechijos, tačiau visa šita sritis yra vien tai, kas objektyvu, kas yra „savaime" aukštesnėje srityje. Šis „savaime" savo ruožtu yra kaip realybė idėjos vystymuisi, ji turi du aspektus, du kelius; visuotinybė jau pati savaime yra tai, kas tikra. Aristotelis šiuo atveju nori pasakyti, kad kokia nors tuščia visuotinybė yra toks dalykas, kuris pats neegzistuoja arba pats nėra rūšis. Ir iš tikrųjų, visa, kas visuotina, yra realu kaip tai, kas ypatinga, kas atskira, kas esti kitam. Tačiau ana visuotinybė yra reali tuo atžvilgiu, kad ji pati, be tolesnio pasikeitimo, yra savo pačios pradinė rūšis; toliau plėtodamasi, ji jau priklauso nebe šiai pakopai, o yra realizavimosi principas apskritai. Tokios yra tos visuotinės apibrėžtys, kurios yra didžiai svarbios ir kurios išplėtotos turi padėti įgyti teisingą požiūrį į organinį pasaulį ir t. t.

a. *Maitinančioji* siela yra sielos arba, kaip mes pasakytume, organinio pasaulio sąvoka; šita sąvoka, kokia ji yra be tolesnio jos apibrėžimo, yra augalų gyvenimas kaip visuotinumas. Taigi, pasak Aristotelio,[189] augalinė siela yra bendroji pačios sielos sąvoka. Tai, ką Aristotelis sako apie *maitinimą* – ar vienoda maitinasi vienodu, ar sau priešingu, – nėra svarbu.

b. Įdomesnis yra Aristotelio *pojūčio* apibrėžimas, kurio keletą momentų aš dar noriu pateikti. Pojūtis apskritai yra tam tikra galimybė arba, kaip mes pasakytume, tam tikras receptyvumas; tačiau šitos galimybės arba receptyvumo nereikia suprasti kaip pasyvumo, nes jis irgi yra aktyvumas. Pasyvumas ir veiklumas yra tas pat arba, kitaip sakant, pasyvumas yra suprantamas dvejopai. „Terminas „pasyvi būsena" nėra vienareikšmis: kartais jis žymi tam tikrą nykimą veikiant priešingai jėgai, o kartais tai reiškia, kad potenciali būtis išsaugoma (σωτρία) tos aktualios būties, kuri susijusi su ja tuo pačiu panašumo santykiu, kaip ir apskritai potencija su en-

telechija." Taip būna įgyjant žinojimą; tai yra tam tikras pasyvumas, kadangi pasikeitimas vyksta priešingame įprotyje; tačiau tai yra ir tam tikras pasyvumas, kur išsaugoma tai, kas teigiama tik kaip galimybė. „Reikia skirti dvi keitimosi rūšis: tą pasikeitimą, dėl kurio netenkama tam tikros būsenos, ir tą, kuris atskleidžia ir iškelia aikštėn daikto prigimtines savybes. Pirmykštį pasikeitimą juntanti būtybė patiria iš gimdytojo" (pojūtyje pasikeitimas bei tai, kas įvyksta, skiriamas nuo to, kas pojūtį sukėlė, ir tai yra pojūčio pasyvumas), „gimusi ji jau turi (ἔχει) juslinį suvokimą kaip tam tikrą žinojimą", todėl lygiai taip pat tai yra spontaniškumas. Taigi čia esama dviejų aspektų: vienas aspektas yra pasyvumas, kitas – pojūčio pasisavinimas, kurį įvykdo siela; turint galvoje pastarąjį aspektą, „aktualų juslinį suvokimą reikia suprasti panašiai kaip ir aktualų samprotavimą (θεωρεῖν)". Pirmiausia esama poveikio iš išorės, pasyvumo; bet po to prasideda veikla. „Skirtumas tik tas, kad tai, kas aktualina suvokimą, yra išoriniai daiktai, pavyzdžiui, regimieji ir girdimieji, panašiai ir kiti juslių objektai. Tai priklauso nuo to, kad juslinis suvokimas pagauna atskirus daiktus, o mokslas [sąvokinis žinojimas] – tai, kas bendra, t. y. kas glūdi pačioje sieloje. Todėl mąstymas priklauso nuo paties mąstančio subjekto, nuo jo noro", ir būtent todėl jis yra laisvas, „o juslinis suvokimas vyksta ne savaimingai; jam reikia, kad juslės objektas būtų čia pat".[190]

Tatai yra visiškai teisingas požiūris į pojūtį. α. Pojūčiui būdinga tam tikras pasyvus aspektas, ir tai nepriklauso nuo to, kaip mes jį toliau interpretuosime – subjektyviojo idealizmo požiūriu ar kaip kitaip. Mes esame apibrėžti – arba manome apibrėžę patys save, arba laikome save apibrėžtais iš išorės; bet nesvarbu, ar šitas apibrėžtumas yra subjektyvus ar objektyvus, – pasyvumas abiem atvejais jame išlieka. Leibnizo monada, atrodo, išreiškia priešingą požiūrį; jo monada yra vienis, atomas, individualybė, kuri viską plėtoja pati savyje; kiekviena monada, kiekvienas mano piršto taškas

yra ištisa visata, kurioje viskas save plėtoja savyje, taigi niekaip nesusijusi su kitomis monadomis. Atrodytų, kad taip teigiama aukščiausia idealistinė laisvė. Tačiau visiškai nesvarbu, kad aš turiu vaizdinį, jog manyje viskas plėtojasi iš manęs paties, nes vis tiek tai, kas manyje plėtojasi, yra kažkas pasyvu ir nelaisva. Šiuo pasyvumo momentu Aristotelis nepalaiko idealizmo; pojūtis vienu aspektu visuomet yra pasyvus. Tas idealizmas yra blogas idealizmas, jis mano, kad dvasios pasyvumas ir spontaniškumas priklauso nuo to, ar duotas apibrėžtumas yra vidinis ar išorinis, tarsi pojūtyje galėtų būti laisvė; pojūtis apskritai yra ribotumo sritis. β. Kitas atvejis yra tas, kai dalykas: pojūtis, šviesa, spalva, regėjimas, girdėjimas – suvokiamas remiantis idėja; tada parodoma, kad dalykas teigiamas remiantis idėjos pačios savęs apibrėžimu. Tačiau aš galiu samprotauti ir kitaip: kadangi aš egzistuoju kaip paskiras subjektas, tai idėja egzistuoja manyje kaip šitame paskirame individe; tai bus ribotumo pozicija, pasyvumo požiūris.

Aristotelis tęsia: „Potenciali būtis nėra vienareikšmis terminas – kartais mes vartojame jį sakydami, kad vaikas gali būti karvedys, o kartais taikome tą patį teiginį suaugusiam. Šitaip dvejopai galima kalbėti ir apie jutimus. <...> Taigi, kaip jau buvo sakyta, potencialus jutimas yra tai, kas entelechijoje yra juslės objektas. Patirdamas savo objekto poveikį, jis nėra panašus į jį" (nes lygus pats sau), „bet patyręs" (įgijęs pojūtį), „jau panašėja ir pasidaro toks, koks yra objektas". Po pojūčio tai, kas pajusta, supanašėja su juntamuoju dalyku. Tai yra reakcija, aktyvus dalyko priėmimas į save – aktyvumas receptyvume, spontaniškumas, kuris įveikia pasyvumą pojūtyje. Tokiu būdu sukuriama lygybė sau pačiam; nors atrodo, kad ji teigiama kaip atsiradusi iš tam tikro poveikio, atsiranda tapatumas. Subjektyvusis idealizmas teigia, kad nėra jokių išorinių daiktų, nes jie yra apibrėžta mūsų patybės būtis. Pojūčio požiūriu su tuo galima sutikti. Jusdamas aš esu pasyvus, pojūtis yra pasyvus; tai yra būtis,

būsena, apibrėžtumas manyje, taigi ne laisvė. Nesvarbu, ar jutimas yra išorinis, ar jis yra manyje, – jis *yra;* kad šitas pasyvus turinys būtų paverstas savu turiniu, būtina energija.

Kalbėdamas apie pojūtį, Aristotelis[191] panaudoja garsųjį *palyginimą,* kuris sukėlė daug nesusipratimų, nes buvo neteisingai suprastas. Jis sako, „kad kiekviena juslė yra daiktų juslinės formos be materijos imtuvas – vaškas gauna žiedo atspaudą be geležies arba aukso medžiagos, vadinasi, priima geležies arba aukso atspaudą, nesvarbu, ar jis yra geležinis, ar auksinis"; taigi pojūčiu mus pasiekia tik forma be materijos. Kitaip yra praktinio elgesio srityje, pavyzdžiui, valgant ir geriant. Praktiniame gyvenime mes apskritai elgiamės kaip paskiri individai, – kaip tokie paskiri individai, kurie turi reikalą su tam tikra esatimi, netgi su materialia esatimi; taigi mes susiduriame su materija ir patys veikiame materialiu būdu. Tik todėl, kad esame materialūs, mes galime elgtis tokiu būdu; tatai reiškia, kad čia veikia materialioji mūsų egzistencija. Tačiau teorijos srityje mes veikiame ne kaip paskiri, jusliniai, tai jau nėra materijos santykis su materija. Poveikis taria esant lietimąsi su materialiais daiktais; tuo tarpu įimant formą, materialumas sunaikinamas, su juo nebėra pozityvaus santykio, materija šiuo atveju nebėra pozityvus veiksnys, tai, kas priešinasi. Forma yra objektas kaip visuotinybė; pojūtyje mes turime reikalą tik su forma ir įimame ją be materijos, kaip kad vaške įspaudžiama auksinio žiedo žymė, o ne pats auksas, taigi gryna žiedo forma. Todėl juslinius įspūdžius mes vadiname apskritai pojūčiais ir juose talpiname iš dalies grubius vaizdinius, iš dalies neapibrėžtas sąvokas arba jų nebuvimą. Tačiau nereikia kabintis už tokių vaizdinių. Tai tik palyginimas, kuriuo norima išreikšti tai, kad pojūčio pasyvumas pasirodo tik kaip grynos formos pasyvumas ir kad ši forma yra sieloje; bet tai nereiškia, kad šis sielos ir formos santykis yra toks, kaip formos santykis su vašku; taigi šis santykis nėra toks kaip kad, vykstant cheminiam procesui, vienas daiktas savo materija per-

smelkia kitą, arba, priduria Aristotelis, „augalai, kurie dėl to negali justi".

Tačiau atkakliai ir tiesmukiškai laikomasi grubiosios palyginimo pusės. Kai remiamasi vien šituo pavyzdžiu ir pereinama prie sielos, tai sakoma, kad siela elgiasi taip kaip vaškas: vaizdiniai, pojūčiai ir visa kita į sielą tik įsispaudžia; pati siela yra tik tam tikra *tabula rasa*, ji yra tuščia, išoriniai daiktai į sielą tiktai įsispaudžia, kaip žiedo materija įsispaudžia į vaško materiją. Ir po to sakoma, kad tokia yra Aristotelio filosofija. Taip, beje, atsitinka daugumai filosofų. Jeigu jie pasiremia kokiu nors jusliniu pavyzdžiu, tai jį kiekvienas supranta ir pasisavina visą palyginimo turinį, tarytum visi santykiai, kurie glūdi šitame jusliniame pavyzdyje, turi galioti ir dvasiniams dalykams. α. Šis palyginimas atskleidžia tiktai tą apibrėžtį, kad pojūčiu įimama tiktai forma, tik ji egzistuoja suvokiančiam subjektui, tik ji ateina į sielą; ir tik šitą aspektą apima palyginimas. Pagrindinis dalykas, kuris ir yra visas skirtumas tarp šito įvaizdžio ir sielos elgsenos, lieka nepastebėtas. Aname įvaizdyje trūksta to, apie ką ir nepagalvojama, – kad vaškas formos iš tikrųjų neįima; šitas įspaudas lieka tik tam tikra išorinė figūra, žiedo pavidalas, bet jis netampa vaško esmės forma. Jeigu šita forma taptų jo esmės forma, tai jis nustotų buvęs vaškas. Tuo tarpu siela pati įima formą į sielos substanciją, asimiliuoja ją, ir tai galima todėl, kad pati siela tam tikra prasme yra visa tai, kas juntama; remiantis ankstesniu Aristotelio pavyzdžiu, galima sakyti, kad jeigu kirvis jo esmės (οὐσία) apibrėžime būtų forma, tai šita forma būtų kirvio siela. Anas lyginimas neina toliau, o reiškia vien tai, kad *tik* forma ateina į sielą. β. Tačiau tas palyginimas nereiškia, kad forma yra ir lieka išoriška vaškui ir kad siela, taip kaip vaškas, pati savyje neturi formos. Siela jokiu būdu neturi būti pasyvus vaškas ir iš išorės gauti savo apibrėžtis. Siela yra forma, forma yra visuotinybė, o jos įėmimas nėra toks kaip vaško įėmimas. Šitas pasisavinimas yra ir sielos aktyvumas; patyręs poveikį, juntantysis

įveikia savo pasyvumą, bet kartu lieka laisvas. Pasak Aristotelio,[192] dvasia išsaugo save materijos atžvilgiu, kitaip negu cheminiuose procesuose, t. y. ji nepriima materijos, atstumia ją ir santykiauja vien su forma. Tiesa, pojūtyje siela yra pasyvi, bet ji išorinio kūno formą paverčia savo pačios forma; siela yra tapati su abstrakčia kokybe, nes ji pati yra visuotinybė.

(Pojūčiui nebūtina sakyti komplimentų ir jį vertinti kaip idealybę, tarus, kad mūsų niekas nepasiekia iš išorės; antai Fichte tą dalyką suprato taip, esą švarką, kurį jis velkasi, jis iš dalies sukuria jau pačiu vilkimusi ar net žiūrėjimu į švarką. Atskirybė pojūtyje yra sąmonės atskirumo sritis, kuri todėl yra to paties pobūdžio kaip ir tam tikras daiktas, bet kuris daiktas, ir jos atskirumas reiškia tai, kad jai egzistuoja kiti daiktai.)

Šitą pojūčio prigimtį Aristotelis[193] toliau *aiškina* plačiai aptardamas čia slypinčią vienybę bei priešingumą, giliai išryškindamas kai kuriuos sąmonės prigimties aspektus. „Kiekvienas jutimo organas suvokia savo objektą be materijos. Todėl ir juntamiems objektams pasišalinus, jutimo organuose išlieka tam tikri pojūčiai ir vaizdai. Aktualioje būsenoje juntamasis objektas ir juslinis suvokimas sutampa, bet jie skiriasi savo esme (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Aš galvoju, pavyzdžiui, apie aktualų garsą ir aktualią klausą. Kartais turintis klausą gali ir negirdėti, lygiai taip sugebantis skleisti garsą ne visuomet jį skleidžia. Bet jei kas gali girdėti, tai iš tikrųjų girdi, o kas gali skleisti garsą, iš tikrųjų jį skleidžia – ir aktuali klausa, ir aktualus garsas atsiranda kartu. Pirmąją galima pavadinti girdėjimu, o antrąjį – aidėjimu", tai nėra dvi skirtingos aktualybės. „Jei judėjimas ir veiksmas, ir pasyvi būsena kyla tame, kas patiria poveikį" (ἐν τῷ ποιουμένῳ, kuriame sukeliamas pojūtis), „tai ir aktualus garsas bei aktualus girdėjimas būtinai turi glūdėti tame, kas potencialiai yra klausa" (juntančiajame), „nes veikiančio ir judinančio prado aktualybė atsiranda tame, kas patiria poveikį".

7. 431

Girdėjimas ir garsas kaip esantys yra skirtingi, bet jų pagrindas (λόγος) yra tas pats. „Kaip veiksmas ir veiksmo patyrimas vyksta tame, kas veikia (ποιοῦντι), taip ir juntamo objekto bei jutimo organo aktualybė vyksta juntančioje būtybėje. Kai kuriais atvejais abi aktualybės įgyja atskirą pavadinimą, pavyzdžiui, aidėjimas ir girdėjimas, o kitais atvejais viena iš jų lieka be pavadinimo. Regėjimo aktualybė yra vadinama regėjimu, o spalvos aktualybei pažymėti atitinkamo termino nėra. <...> Kadangi juntamojo objekto aktualybė ir juslės aktualybė sutampa (μία), nors jų esmės yra skirtingos, tai vadinamasis girdėjimas ir garsas būtinai žūva ir atsiranda tuo pačiu metu". Pojūčio buvimas reiškia, kad abi aktualybės tariamos esant vieniu. Regėjimas, girdėjimas ir t. t. yra tik viena aktualybė, tačiau būties atžvilgiu joje esama skirtumo: yra kūnas, kuris aidi, ir yra subjektas, kuris girdi; būtis yra dvilypė, bet girdėjimas sau vidujiškai yra vientisas ir yra viena aktualybė. Pavyzdžiui, aš turiu kietumo pojūtį, t. y. mano pojūtis yra kietumas; taigi aš čia esu taip apibrėžtas. Šiuo atveju refleksija man sako, kad už manęs yra kietas daiktas, kad tas daiktas ir mano pirštas yra du skirtingi dalykai. Kai aš regiu raudoną spalvą, tai refleksija man sako, kad prieš mane tam tikras raudonas daiktas; tačiau tai yra vienis: raudonis yra mano akyje, mano regėjime, raudonis yra ir daikto savybė. Šitas skirtumas ir šitas tapatumas yra tai, kas šiuo atveju yra svarbu; Aristotelis tai įtikinamai atskleidžia ir tvirtai laikosi tokio požiūrio. Sąmonės refleksija yra vėlesnis subjektyvumo ir objektyvumo išskyrimas; jutimas yra būtent jų tapatumo forma, šito skyrimo įveika, taigi jutimas abstrahuojasi nuo subjektyvumo ir objektyvumo, kurie yra tam tikra tolesnė refleksija.

Tai, kas paprasta, tikroji siela arba Aš, jutime yra vienybė skirtybėje. „Taigi kiekviena juslė yra juslė to objekto, kuris yra jos pamatas. Ji glūdi savo organe, kiek jis yra jutimo organas, ir sprendžia apie skirtybes tų objektų, kurie jį veikia, pavyzdžiui, regėjimas skiria balta ir juoda, o skonis sal-

dumą ir kartumą. Taip pat sprendžia ir kitos juslės apie savo objektus. Bet kadangi mes skiriame ir baltą nuo saldaus, ir apskritai kiekvieną juntamą objektą nuo kurio nors kito juntamo objekto, kyla klausimas, kuris pradas padeda mums suvokti šituos skirtumus? Nėra abejonės, kad tai turi būti tam tikra juslė, nes tie skirtumai yra juntami. <...> Bet saldaus ir balto skirtumui" (ir saldu, ir balta čia yra vien patys sau, be savo skirtybių) „nustatyti negalima naudotis skirtingais sugebėjimais; būtinai turi būti vienas sugebėjimas, kuris suvokia abi savybes. <...> Vadinasi, tik vienas sugebėjimas gali spręsti apie tą skirtumą, nes baltumas ir saldumas yra skirtingos savybės. Taigi apie tai sprendžia tas pats sugebėjimas. <...> Taip pat aišku, kad skyrimo aktas negali įvykti ne tuo pačiu laiku. <...> Vadinasi, tas sugebėjimas, kuris sprendžia apie juntamųjų savybių skirtumus, yra neskaidoma vienybė, ir jo sprendimo aktas vyksta nedaliu laikotarpiu. Tačiau čia galima padaryti tokį priekaištą: tas pats daiktas, kiek jis yra nedalus ir veikia nedaliu laikotarpiu, negali judėti tuo pačiu metu priešingais judesiais. Jei, pavyzdžiui, jutimo objektas yra saldus, tai jis judina juslę ir mąstymą tam tikru būdu, jei kartus – judina juos priešingu būdu, o jei baltas – dar kitokiu būdu. Ar negali būti taip, kad gebėjimas, kuris sprendžia apie pojūčių skirtumus, skaičiaus atžvilgiu yra nedalus ir neskaidomas, o esmės atžvilgiu, priešingai, yra dalus? Šis gebėjimas suvokia skirtingus objektus, pats būdamas dalus, bet, antra vertus, jis veikia ir kaip neskaidoma vienybė, nes savo esme jis yra dalus, o erdvės ir skaičiaus atžvilgiu nedalus. Ar galbūt yra ne taip, ir tik potencialiai, bet ne iš esmės tas pats nedalus daiktas gali turėti priešingų savybių? Tik pereidamas į aktualią būtį jis pasidaro dalus ir nebegali būti kartu baltas ir juodas, t. y. negali įgyti atitinkamų formų, jei yra tiesa, kad suvokdami ir mąstydami (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) mes įgyjame daiktų formas. Iš tikrųjų šis klausimas [ar sprendžiamasis sugebėjimas yra dalus, ar ne] turi būti sprendžiamas panašiu bū-

du, kaip kai kurie filosofai aiškina vadinamąjį geometrinį tašką. Vienu atžvilgiu jis yra vienybė, o kitu atžvilgiu – dvejybė, ir dėl to jis yra dalus. Toks yra ir sprendžiamasis gebėjimas. Būdamas nedalus, jis yra vienas ir kartu sprendžia apie du objektus, o būdamas dalus, jis yra ne vienas, nes tuo pačiu metu dukart naudojasi tuo pačiu tašku. Vadinasi, naudodamasis tašku dvejopa prasme, jis sprendžia apie du atskirus objektus taip, tarytum jie suvokiami skirtingų gebėjimų". Apibrėžtas pojūtis, jo turinys priklauso sąmonės prigimčiai. Pojūtis yra apibrėžtas, bet juntantysis turi reikalą su skirtingais pojūčiais tam tikroje jų vienybėje, taigi jutimas yra ir išskaidytas, ir neišskaidytas. Taip pat ir laiko atžvilgiu mes kalbame apie skirtingus laiko taškus. Viena vertus, „dabar" prilygsta taškui erdvėje ir turi savyje ateitį ir praeitį, taigi yra kìta, bet kartu ir tas pats. „Dabar" yra tas pats, bet vienu ir tuo pačiu atžvilgiu ir susideda iš dalių, ir yra nedalomas vienumas; abu šie momentai laiko taške yra vienas ir tas pats. Taigi ir jutimas yra vienis, bet kartu ir dalijimas. Kitas pavyzdys yra skaičius; vienetas ir dvejetas yra skirtingi, bet ir vienete, ir dvejete naudojamas ir teigiamas būtent vienetas kaip vienetas.

c. Nuo pojūčio Aristotelis pereina prie *mąstymo* ir čia iš esmės pasidaro spekuliatyvus. Jis sako,[194] kad „protas negali būti kieno nors veikiamas", jis yra ne pasyvus (ἀπαθές), o tiesiog veiklus, „bet kartu potencialiai jis turi sugebėti įgyti objekto formą ir būti tapatus jai". Kai mąstoma, tai tai, kas mąstoma, yra objektas, bet ne toks kaip pojūčio objektas; tai yra mintis, kuri yra atplėšta nuo objektyvaus dalyko formos. Mąstymas irgi yra δύναμις. α. Tačiau mąstymas santykiuoja su mąstomuoju objektu ne taip, kaip pojūtis santykiuoja su juntamuoju objektu; pastaruoju atveju yra kitas, būtis, o pirmuoju atveju – veikla. „O kadangi protas (νοῦς) viską pažįsta, tai, kaip sako Anaksagoras, jis, kad galėtų viešpatauti (κρατῇ), taigi pažinti, turi būti su niekuo nesumaišytas (ἀμιγής)", jame nėra kita, jis nėra visko junginys. „Iš tikrųjų

jei protas turėtų savo ypatingą formą ir ją išryškintų pažindamas objektą, tai objekto formos aktualizavimas (παρεμφαινόμενον) būtų sutrukdytas (ἀντιφράττει). Iš to aiškėja, kad ir protas (panašiai kaip juslė) turi tik vieną prigimtį – būti potencija (ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν)"; pati galimybė nėra ὕλη; νοῦς neturi jokios materijos, galimybė priklauso pačiai esmei (οὐσία); mąstymas nėra tai, kas būna „savaime". Kitaip tariant, mąstymas dėl savo grynumo yra toks, kad jo tikrovė nėra būtis vienas kitam, o jo galimybė – tam tikra būtis sau. Tam tikras daiktas yra tikras, kai jis yra šitas apibrėžtas daiktas; apibrėžtumo priešybė, jos galimybė reiškia daikto nebuvimą – dulkes, pelenus ir t. t. Kūnuose yra materija ir išorinė forma; materija čia yra galimybė kaip formos priešprieša; tuo tarpu siela yra pati galimybė be materijos. Jos esmė yra aktualybė. „Taigi vadinamasis protas, t. y. tas gebėjimas, kuriuo siela protauja ir sprendžia, nėra jokia aktualybė, kol ji nemąsto", jis egzistuoja tiktai mąstymo veiklos dėka; savaime protas yra viskas, tačiau jis nėra toks nemąstydamas, taigi jis yra absoliuti veikla, egzistuoja tik tokiu būdu, jis *yra* vien kai būna veiklus. „Todėl būtų neteisinga manyti, kad jis yra susimaišęs su kūnu, nes šiuo atveju jis turėtų įgyti tam tikrą kokybę, pavyzdžiui, šaltumą arba šiltumą arba, panašiai kaip juslė, privalėtų turėti kokį nors organą. Bet iš tikrųjų taip nėra". β. „Be to, mąstymo sugebėjimas ir juslė skiriasi savo nekintamumu. Tai galima matyti įdėmiau įsižiūrėjus į juslę ir jos organus. Iš tikrųjų juslė nepajėgia suvokti savo objekto, kai ją anksčiau yra paveikęs koks nors per stiprus įspūdis, pavyzdžiui, tiek nepaprastai aštrūs kvapai bei šaižūs garsai, tiek labai ryškios spalvos. Priešingai, protas, mąstęs ką nors ypač sunkaus, lengvesnį dalyką po to mąsto ne blogiau, bet galbūt dar geriau. Iš tikrųjų juslė yra susijusi su kūnu, o protas atskirtas nuo jo. Kai protas sutampa su kiekvienu savo objektu (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται) ta prasme, kuria kalbama apie mokslininką, suaktualinusį savo ži-

nojimą (o tai atsitinka, kai protas gali pereiti į aktualią būseną), tada protas yra tam tikra prasme potencija, skirtinga nuo tos, kokia jis buvo prieš pramokdamas ar įgydamas žinių, ir tada jis sugeba pats save mąstyti".

Mąstymas paverčia save pasyviu protu, *intellectus passivus*, t. y. tuo, kas jam yra objektyvu, kas jam yra objektas. Čia išryškėja, kiek Aristotelio mintį atitinka žinoma formulė – *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Aristotelis kalba apie sunkumus svarstant šį klausimą. Jeigu „protas yra vieninis, jo niekas neveikia ir jis su niekuo neturi nieko bendra", taigi jei jis yra tik pats sau ir pasisavina kita (nes kita yra tik regimybė), – „kaip jis mąstys, jei mąstymas yra tam tikra pasyvi būsena", kaip tada νοῦς prie kažko prieina, įgyja tam tikrą objektą? „Kai du daiktai turi ką nors bendra, tai visuomet atrodo, kad vienas veikia, o antras yra veikiamas". Taigi pirmiausia atrodo, kad prote (νοῦς) turi būti kažkas pasyvaus; taip pat išeitų, kad jame turi būti kažkas nuo jo skirtinga, bet sykiu jis turi būti grynas ir nesusimaišęs. „Be to, dar galima paklausti – ar pats protas gali būti mąstomas. Iš tikrųjų atrodo, kad yra tik dvi galimybės: arba protas būdingas ir kitiems mąstymo objektams – jei jis mąstomas ne dėl kito dalyko, o dėl savo specifinės prigimties ir jei visa, kas mąstoma, savo forma yra vieninga, – arba į protą yra įmaišyta kažkas, kas padaro jį, kaip ir kitus mąstomuosius objektus, prieinamą mąstymui", ir tada jis pasirodo kaip objektas, kaip kitas. „Tada pasakysime, kad potencialiai protas yra visi mąstomi objektai (νοητά)", mąstymas yra tai, kas yra objektas savaime, kas yra mąstomas turinys, taigi mąstymas objektiškume (mąstomuose dalykuose) sutampa tiktai pats su savimi. Protas mąsto viską, taigi yra pats su savimi ir pats su savimi jis yra viskas; tatai pasakyta idealistiškai, tačiau kažkodėl Aristotelis privalo būti empirikas. Apie protą ir mąstomus objektus Aristotelis tęsia: „Bet aktualiai jis nėra nė vienas iš jų, kol mąstymo aktas dar neįvyko", t. y. save suvokiantis νοῦς nėra vien savaime, o iš esmės yra sau, jis

egzistuoja tik kaip veikla, jo οὐσία yra energija. Pasyvumas yra galimybė dar *prieš* tikrovę. Šitas daiktas gali būti sudegintas į pelenus, tada jo tikrovė bus pelenai, dūmai; taigi dabar jau egzistuoja galimybė – ir tai yra tikras daiktas.

Toks yra didysis Aristotelio principas; ir čia jis pateikia kitą liūdnai pagarsėjusį *pavyzdį,* kuris taip pat buvo klaidingai suprastas. Jis sako: „Šiuo atžvilgiu protą (νοῦς) galima palyginti su knyga (ὥσπερ ἐν γραμματείῳ), kurios lapuose dar nėra nieko aktualiai įrašyta", taigi tai yra popierius, bet dar ne knyga. Taip lieka nepastebėtos visos Aristotelio mintys ir nusitveriama tik tokių išorinių palyginimų. Knygą, kurioje nieko neparašyta, kiekvienas gali įsivaizduoti. Taigi garsioji *tabula rasa* čia tapo *terminus technicus,* ir tą garsiąją *tabula rasa* galima rasti visur, kur kalbama apie Aristotelį: esą Aristotelis sako, kad dvasia yra tam tikra *tabula rasa,* į kurią viską įrašys tiktai išoriniai objektai. Tačiau tokia mintis visiškai priešinga tam, ką Aristotelis iš tikrųjų sako. Į tokius atsitiktinius palyginimus, užuot laikiusis sąvokos, ypač kimba vaizduotė, tarsi jie išreikštų dalyko esmę. Tačiau Aristotelis toli gražu neketino naudoti palyginimą visa apimtimi; protas nėra daiktas, ir jam nebūdingas lentelės, kurioje rašoma, pasyvumas (juk tada mes užmirštume bet kokias sąvokas). Protas yra pats veiklumas, ir pastarasis yra ne šalia jo kaip kažkokia rašymo lentelė. Tačiau šitas palyginimas apsiriboja vien tuo, kad nurodo, jog siela turi tam tikrą turinį tik tada, kai ji tikrai mąsto. Siela yra neprirašyta knyga, t. y. būdama viskas savaime, ji savyje pačioje nėra šita visybė: neprirašytoje knygoje galimybės atžvilgiu glūdi viskas, tačiau tikrovės atžvilgiu joje nėra nieko, kol joje kas nors nebus įrašyta. Tiktai tikroji veikla yra tiesa. „Be to, protas (νοῦς) yra mąstomas (νοητός) taip, kaip ir kiti mąstymo objektai. Nematerialių dalykų srityje" (dvasioje) „tai, kas mąsto" (tai, kas subjektyvu), „sutampa su tuo, kas mąstoma" (tai, kas objektyvu); „teorinis mokslas ir jo objektai yra tas pats dalykas. <...> Be to, visuose daiktuose, susijusiuose su materija,

mąstymo objektai glūdi potencialiai. Vadinasi, šiems daiktams protas nepriklauso (nes protas yra potencija be materijos)"; νοῦς yra visi νοητά, bet toks jis yra tik „savaime". Gamtoje glūdi idėja, gamta yra protas tik „savaime"; kaip „savaime", protas (νοῦς) neegzistuoja, toks jis nėra „sau"; todėl materialiems daiktams protas nepriklauso. Protas nėra materialumas, jis yra visuotinybė, visuotinė galimybė be materijos, ir jis yra tikras tik tada, kai mąsto. Taigi akivaizdu, kad anas pavyzdys, kai jis suprantamas taip tiesmukai, yra visiškai klaidingas, o jo reikšmė priešinga tai, kurią jam teikė Aristotelis.

Aristotelis[195] skiria *aktyvųjį ir pasyvųjį protą* (νοῦς); pasyvusis protas yra prigimtis, be to, jis yra sieloje juntantis ir įsivaizduojantis protas savaime. „Kadangi visoje gamtoje mes randame du dalykus – tai, kas visoms daiktų giminėms yra materija ir potencialiai apima jas visas, antra vertus – priežastį ir veikiantįjį pradą, kuris viską gamina ir santykiauja su pirmuoju kaip menas su medžiaga, šios skirtybės turi pasireikšti sieloje. Ir iš tikrųjų mes randame joje: pirma, protą (νοῦς), kuris tampa viskuo, o antra – protą, kuris viską gamina (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν) ir veikia panašiai kaip šviesa. Šviesa tam tikru būdu paverčia potencialias spalvas aktualiomis. Šitas" (aktyvusis) „protas yra atskirtas nuo kūno (χωριστός), nekintamas, nemišrus ir iš esmės aktualybė. Tas, kas veikia, visuomet yra vertingesnis už tą, kuris yra veikiamas, lygiai taip ir pradas vertingesnis už materiją. O aktualus žinojimas sutampa su savo objektu (πρᾶγμα). Tiesa, atskiro konkretaus individo potencialus žinojimas" – išorinis protavimas, įsivaizdavimas, pojūtis – „laiko atžvilgiu yra pirmesnis, bet kai kalbama apie visumą, jis ir laiko atžvilgiu neturi pirmenybės, dėl to negalima sakyti, kad veikiantysis protas kartais mąsto, o kartais nemąsto. Tik atsiskyręs jis yra tuo, kas jis yra (χωρισθείς), ir tik toks būdamas jis yra nemirtingas ir amžinas. Mes to neatsimename todėl, kad aktyviajam pro-

tui yra svetima pasyvi būsena; pasyvusis protas yra nykstantis ir be veikiančiojo pagalbos nepajėgia mąstyti". Tatai galima palyginti su Tennemanno[196] mintimi, kad mąstymas ateina iš išorės.

Toliau[197] eina tam tikras *paaiškinimas*. Aristotelis[198] sako, „kad tam tikra prasme siela", mąstymas, „apima visa tai, kas egzistuoja", ir tai yra jaudinamasis νοῦς; bet kaip objektas, kaip savo paties objektas, kitaip tariant, kiek jis yra savaime, – toks protas yra tik galimybė, taigi jis *yra* tik kaip entelechija. „Iš tikrųjų visi daiktai yra arba jutimo objektai, arba proto objektai: jutimas tam tikru būdu (πώς) sutampa su juntamuoju daiktu, o žinojimas – su pažįstamuoju objektu. <...> Sieloje jutimas ir mąstymo sugebėjimas potencialiai sutampa su savo objektais; pirmasis – su juntamaisiais, antrasis – su mąstomaisiais objektais. O šitie sugebėjimai turi sutapti su pačiais daiktais arba bent su jų formomis. Bet jie negali būti patys daiktai, nes sieloje yra ne pats akmuo, o jo forma. Todėl sielą galima palyginti su ranka – kaip ranka yra visų įrankių įrankis, taip protas – visų formų forma, o pojūtis – juntamųjų daiktų forma". – „Tačiau mes galime visiškai pritarti tiems filosofams, kurie laiko sielą formų [idėjų] talpykla (τόπος εἰδῶν). Tiktai reikia pridurti, kad tai galioja ne visai sielai, o vien mąstančiajai" (tik mąstančiojoje sieloje glūdi idėjos), „ir kad ji" kaip formų forma „turi savyje visas formas (τὰ εἴδη) ne aktualiai, o tik potencialiai (δυνάμει)",[199] t. y. idėjos šiuo atveju yra tik pastovios formos, o ne veiklumai. Taigi Aristotelis nėra realistas. Jis sako, kad jutimas yra būtinas; tam tikras dalykas yra mąstomas, tačiau jis turi būti ir juntamas. – „Bet kadangi tikrovėje, kaip atrodo, nėra nė vieno daikto (οὐδὲν πρᾶγμα), kuris egzistuotų šalia tįsiųjų dydžių ir atskirai nuo jų, tai mąstomieji objektai turi glūdėti juntamuosiuose – tiek vadinamosios abstrakčios sąvokos (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), tiek visos juntamųjų daiktų savybės ir būsenos (ἕξεις)", abi šitos skirtingos galios savo vienybėje. „Štai kodėl tas, kuris nieko nejunta, negali nieko nei

išmokti, nei suprasti; o tas, kuris protu įžvelgia (θεωρῇ) ką nors, būtinai turi naudotis vaizdiniais, nes vaizdiniai yra panašūs į pojūčius, kuriems trūksta tik materijos."[200] Šitas formas, taip kaip išorinės gamtos formas, νοῦς padaro savo objektu, mąstomuoju dalyku, δύναμις. Baigtiniai daiktai, dvasios būsenos yra tie dalykai, kuriuose nėra šito subjektyvumo ir objektyvumo tapatumo. Šitos abi pusės čia išsiskiria, nes protas čia yra tik galimybė, o ne kaip entelechija.

Tai, ką šiandien vadiname subjektyvumo ir objektyvumo vienybe, čia išsakyta su visu įmanomu apibrėžtumu. Protas (νοῦς) yra veiklumas, mąstymas ir tai, kas mąstoma, – vienas yra subjektyvumas, kitas – objektyvumas; Aristotelis gerai skiria šiuos aspektus, tačiau taip pat griežtai ir aiškiai jis kalba apie jų tapatumą. Absoliučiu ir tikru dalyku mes laikome vien tą, kurio subjektyvumas ir objektyvumas yra tas pat, taigi yra tapatu; ir Aristotelis išsakė šitą mintį. Absoliutus mąstymas (Aristotelis jį vadina dieviškuoju νοῦς), dvasia savo absoliutume, – šitoks mąstymas – tai mąstymas to, kas yra geriausia, kas yra tikslas savaime ir sau; kaip tik tai ir yra pats save mąstantis νοῦς. Šitą priešpriešą, šitą veikla atsiskleidžiantį skirtumą ir jo įveiką Aristotelis išreiškia teigdamas, kad νοῦς pats save mąsto pasisavindamas mintį, mąstomąjį objektą; šitas mąstomasis objektas iš pradžių iškyla susiliečiant ir mąstant, tik susilietus jis pagimdomas, taigi jis atsiranda tik mąstyme, tik mąstymo veikloje. Taigi šita veikla yra tam tikras gimdymas, tam tikras minties kaip objekto atribojimas, taigi kažkas, kas mąstymo tikrovei būtina lygiai taip, kaip ir sąlytis; išskyrimas ir sąveika yra tas pat, taigi νοῦς ir νοητόν yra tas pat. Juk esmės, οὐσία, pasisavinimas yra νοῦς. Protas pasisavina, ir tai, ką jis pasisavina, yra οὐσία, mintis; jo pasisavinimas yra veikla, ir ji sukuria tai, kas pasirodo kaip pasisavinimo objektas; jis atsiranda, nes įgyja. Jeigu minties turinį, objektinį jos turinį, laikytume dievišku, tai būtų neteisingas požiūris; tačiau visa veikimo visuma yra dieviška. Pasak Aristotelio, teorija yra

veikliausias ir džiugiausias dalykas; tatai yra užsiėmimas mintimis, tuo, kas pasisavinama veikla. Todėl Dievui visada yra taip gera, kaip mums būna kai kada.

Nuo čia Aristotelis pereina prie tolesnių apibrėžčių, prie keblumų, kurie čia gali iškilti. Jeigu νοῦς suprantamas tik kaip galia, o ne kaip veikla, tai toliau mąstyti būtų sunku, o mąstymo objektas būtų puikesnis negu νοῦς; mąstymas ir mintis būtų ir tame, kuris mąsto blogiausius dalykus, nes jis irgi turėtų minčių, jame irgi vyktų mąstymo veikla ir t. t. Tačiau tai klaidingas požiūris; juk νοῦς mąsto tik pats save, nes jis yra tai, kas puikiausia. Jis yra minties mintis, jis yra minties mąstymas; taip išsakoma subjektyvumo ir objektyvumo vienybė, ir būtent tai yra puikiausia. Absoliutus galutinis tikslas, νοῦς, kuris pats save mąsto, – tai yra gėris; pastarasis yra tiktai pats su savimi, egzistuoja pats dėl savęs.

Taigi tai yra pati aukščiausia Aristotelio metafizikos viršūnė, didžiausias spekuliatyvumas, virš kurio jau nebeįmanoma pakilti. Gali atrodyti, kad apie mąstymą čia kalbama tiktai greta kitų dalykų; iš tikrųjų tai yra Aristoteliui būdinga dėstymo forma – aiškinti dalykus paeiliui. Tačiau tai, ką jis sako apie mąstymą, sau yra tai, kas absoliučiai spekuliatyvu, ir nedėstoma greta kažko kito, pavyzdžiui, greta jutimo, kuris yra tiktai galimybė (δύναμις) mąstymui. Konkrečiau kalbant, Aristotelio spekuliatyvumas reiškiasi tuo, kad protas (νοῦς) yra viskas, kad protas savaime yra visybė, apskritai tiesa, taigi šito „savaime" požiūriu jis yra mintis, bet po to jis yra savaime ir sau tikras mąstymas, tokia veikla, kuri yra būtis sau bei būtis savaime ir sau, mąstymo mąstymas, kuris yra apibrėžtas abstrakčiu būdu, bet tai ir yra absoliučios dvasios sau prigimtis.

Tatai yra tie pagrindiniai dalykai, į kuriuos reikia atkreipti dėmesį kalbant apie spekuliatyviąsias Aristotelio idėjas; vis dėlto jų čia negalėsime smulkiau panagrinėti.

Dabar mes pereiname prie kitos temos – *praktinės filosofijos,* ir kalbėsime apie *geismą.* „Aktualusis žinojimas sutam-

pa su savo objektu, o potencialusis laiko atžvilgiu atskiro individo yra pirmesnis, bet absoliučia prasme jis ir laiko atžvilgiu nėra pirmesnis, nes iš aktualios būties atsiranda visa, kas yra. Nėra abejonės, kad juntamieji objektai paverčia juslės potencialiąją būseną aktualiąja taip, kad juslė nieko nepatiria ir nesikeičia, nes tai yra tokios rūšies judėjimas. Iš tikrųjų judėjimas [įprastai] yra neužbaigto judėjimo aktualybė (ἐνέργεια ἀτελοῦς), o aktualybė absoliučia prasme (ἁπλῶ ἐνέργεια) yra kitokia, tai – pasibaigusio ir pasiekusio savo tikslą", tikrove tapusio „judėjimo aktualybė".[201] – „Nedalių dalykų (ἀδιαίρετα) pažinimas priklauso tai būties sričiai, kurioje negali būti netiesos (ψεῦδος). Priešingai, ten, kur gali atsirasti ir tiesa (ἀληθές), ir netiesa, jau įvyksta tam tikra minčių sintezė (σύνθεσις), kuri jas suvienija. <...> O sugebėjimas, kuris suvienija atskiras mintis, yra protas (νοῦς). <...> Toliau – kas nedalu ne kiekybės, o formos atžvilgiu, protas mąsto nedaliu laikotarpiu ir nedaliam sielos veiksmui padedant."[202] – „Juslinis suvokimas panašus į paprastą teigimą ir galvojimą. Bet kai juntamasis objektas yra malonus arba nemalonus, tai siela, lyg teigdama ar neigdama jį, jo siekia arba vengia", ir tai yra pozityvi ir negatyvi mąstymo apibrėžtis. „Džiaugsmo ir liūdesio jausmai kyla iš juslių centro aktualaus palinkimo į gera ir bloga tiek, kiek tai pasireiškia minėtais jausmais. Ir blogio vengimas (φεύγει), ir gėrio siekimas (διώκει) yra to paties sugebėjimo aktai. Kitaip sakant, sugebėjimas ko nors vengti ir sugebėjimas siekti nei vienas nuo antro, nei nuo jutimų apskritai savo aktais nesiskiria, bet skiriasi savo esme. Tada, kai siela samprotauja, pojūčius pakeičia vaizdiniai; kai jie teigia gera arba neigia bloga – siekia pirmo arba vengia antro, – niekuomet nesamprotauja be vaizdinių. <...> Juslės centras yra vienas, panašiai kaip ir riba. <...> Taigi mąstantysis sugebėjimas mąsto formas naudodamasis vaizdiniais. Kai jam aiškėja, kas juose sektina ir kas vengtina, jis pradeda judėti ir, jei nėra jutimo, jį žadina vaizdiniai", tai yra objekto savyje apibrėžtis, kuri priešina-

ma esamojo objekto būčiai. „Kartais svarstydami ir tardamiesi dėl būsimo laiko ryšio su esamuoju, mes naudojamės esančiais sieloje vaizdiniais ir mintimis, tarsi jie būtų prieš mūsų akis. Ir kai protas mums pasako, kad ten mūsų laukia malonumas arba skausmas, – mes siekiame arba vengiame to, kas yra susiję su minėtais jausmais. Ir taip yra apskritai mums ką nors veikiant. O tai, kas nesusiję su praktine veikla – pati tiesa ir netiesa, – priklauso tai pačiai sričiai, kaip gera ir bloga. Skirtumas tik toks, kad pirmoji priešybė turi absoliučią reikšmę, o antroji – tik tam tikram subjektui arba daiktui. Vadinamąsias abstrakčias sąvokas protas mąsto taip, kaip riestanosiškumą: arba kartu su materija, kai galvojame apie patį riestanosiškumą, arba kaip tam tikrą įlinkimą. <...> Apskritai protas, aktualiai mąstydamas, sutampa su savo objektais."[203] Čia nesama mąstymo ano posūkio į jo negatyviąją pusę, kurioje jis tampa praktiniu.

2. Prie dvasios filosofijos priskirtina ir *praktikos* problema. Dėl to apibrėžtumą įgyja praktikos sąvoka apskritai – valia. Šituos klausimus Aristotelis nagrinėja daugelyje savo veikalų, kurie mus pasiekė.

a. Mes turime tris didelius Aristotelio *etikos* veikalus. Tai 1) „Nikomacho etika" (ἠθικὰ νικομάχεια), dešimt knygų, 2) „Didžioji etika" (ἠθικὰ μεγάλα), dvi knygos ir 3) „Eudemo etika" (ἠθικὰ εὐδήμια), septynios knygos. Pastarajame veikale daugiausia nagrinėjamos atskiros dorybės, o dviejuose pirmuosiuose randame veikiau bendro pobūdžio principų tyrinėjimą. Psichologijos dalykai iki pat naujausiųjų laikų geriausiai buvo nušviesti Aristotelio knygose; tas pat pasakytina ir apie jo mintis apie valią ir laisvę, tikslesnes imputacijos, intencijos ir t. t. apibrėžtis. Reikia tik pasistengti ir su tais dalykais susipažinti bei išversti į mūsų kalbos, vaizduotės, mąstymo pobūdį, o tai, žinoma, sunku. Aristotelis ir čia elgiasi taip pat, kaip savo fizikiniuose veikaluose: jis itin nuodugniai ir tiksliai apibrėžia vieną po kito įvairius momentus, kurie priskirtini geismui – ketinimą, ryžtą, savano-

riškus arba prievartinius veiksmus, veiksmus dėl nežinojimo, kaltę, pakaltinamumą ir t. t. Į šitą kai kada veikiau psichologinį dalykų dėstymą aš negaliu leistis. Trumpai aptarsiu tik kai kurias Aristotelio pateiktas apibrėžtis.

α. Pirmiausia būtina atkreipti dėmesį į *realią valią* apskritai kaip moralinį principą. Praktikos srityje Aristotelis[204] kaip aukščiausią gėrį apibrėžia *laimę;* gėris apskritai suprantamas ne kaip abstrakti idėja, o taip, kad jame esmiškas dalykas yra realizavimo momentas. Aristotelis nesitenkina Platono gėrio idėja, nes ji yra tik visuotinybė, o Aristoteliui svarbu gėrio apibrėžtumo klausimas. Aristotelis sako, kad gėris yra tikslas pats savaime – τέλειον (versti šį terminą sąvoka „tobulumas" būtų netikslu); gėris yra tai, ko geidžiama ne dėl ko nors kito, o dėl jo paties. Tai ir yra laimė (εὐδαιμονία). Absoliutų savaime ir sau esantį tikslą jis apibrėžia kaip eudaimoniją, kurios definicija yra ši: tai yra dėl savęs paties esančio (tobulo) gyvenimo energija pagal savaime ir sau esančią (tobulą) dorybę – εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν. Kaip laimės sąlygą Aristotelis įvardija protingą įžvalgą. Gėrį ir tikslą jis apibrėžia kaip protingą veiklą (laimė jai iš esmės priklauso), kurios įžvalga būtų bent jau negatyvi. Bet koks veiksmas iš juslinių paskatų arba toks, kuris kyla iš nelaisvės apskritai, yra įžvalgos stoka, taigi yra tam tikras neprotingas veiksmas, kuris nėra nukreiptas į mąstymą kaip tokį. Tačiau šis absoliutus veiksmas yra vien tik mokslas, pats savyje save patenkinantis veiksmas – dieviškoji palaima; kitos dorybės atneša tik žmogiškąją, ribotą laimę, kaip kad teorinėje srityje ribotas yra jutimas.

β. Toliau aš noriu kai ką pasakyti apie *dorybės* sąvoką. Dorybės sąvoką Aristotelis[205] apibrėžia tuo, kad, praktikos požiūriu, apskritai sieloje išskiria protingą ir neprotingą dalį; pastarojoje νοῦς yra tiktai δυνάμει, ir jai priskiriami pojūčiai, polinkiai, aistros, afektai. Protingajai sielos daliai priskiriamas protas, išmintis, svarstymas, žinojimas, tačiau tai dar nėra dorybė; dorybė yra sielos protingosios ir neprotingo-

sios dalies vienybė. Mes dorybe vadiname tai, kai aistrų (polinkių) santykis su protu yra toks, kad jos daro tai, ką protas nurodo. Jei įžvalga (λόγος) yra bloga arba jos visai nėra, bet aistros (polinkiai, širdis) elgiasi gerai, tai gali būti geraširdiškumas, bet ne dorybė, nes dorybei šiuo atveju trūksta pagrindo (λόγος), taigi dorybei būtinas protas (νοῦς); dorybę Aristotelis sieja su žinojimu, ir jie abu – žinojimas ir aistros – yra būtini dorybės momentai. Todėl apie dorybę negalima sakyti, kad ji blogai taikoma; juk ji pati yra tai, kas pritaiko. Dorybės principas nėra pats savaime, jis nėra grynas, nėra, kaip daugelis mano, protas, o veikiau yra aistra (polinkis). Aristotelis priekaištauja Sokratui, nes pastarasis dorybę teigė *tiktai* kaip įžvalgą. Turi egzistuoti tam tikras neprotingas gėrio potraukis, o protas čia prisijungia kaip potraukį vertinantis ir apibrėžiantis veiksnys. Jeigu pradedama nuo proto, tai aistros nebūtinai seka paskui jį, dažnai būna jam priešingos. Taigi dorybėje, kadangi ji nukreipta į realizavimą ir priklauso atskiram žmogui, gėris nėra vienintelis principas, svarbus aspektas joje yra ir alogiška sielos dalis. Potraukis, polinkis yra tai, kas ypatinga, skatina, kas praktinio elgesio atžvilgiu subjekte veržiasi realizuotis; subjektas savo veikloje yra atskiras, tačiau būtina, kad joje jis būtų tapatus su visuotinybe. Šita vienybė, kurioje vyraujantis momentas yra protingumas, ir yra dorybė; ir tai yra teisingas jos apibrėžimas. Šitas apibrėžimas, viena vertus, išreiškia aistrų nuslopinimą, antra vertus, jis nukreiptas prieš tokius idealus, pagal kuriuos tokio slopinimo reikia siekti nuo pat jaunų dienų, o kartu nukreiptas ir prieš požiūrį, kad polinkiai yra geri patys savaime. Abu šitie dorovės vaizdinių kraštutinumai naujaisiais laikais dažnai iškildavo. Vienas iš jų – tai šnekos, kad iš prigimties gražus ir geras žmogus yra aukštesnis negu pareiga; antra vertus, įsivaizduojama, kad pareiga turi būti vykdoma dėl pareigos; abiem atvejais neatsižvelgiama į ypatingus dorybės aspektus ir ypatingybė neapibrėžiama kaip visumos momentas.

γ. Po to Aristotelis plačiai aptaria *atskiras dorybes*. Kadangi dorybėse, kurios traktuojamos kaip to, kas geidžia, realizuoja, ir protingumo vienybė, esama tam tikro alogiško aspekto, tai jis teigia jas, jų λόγος kaip *vidurį;* taigi dorybė yra vidurys tarp dviejų kraštutinumų, pavyzdžiui, dosnumas yra vidurys tarp šykštumo ir išlaidumo, atlaidumas – vidurys tarp pykčio ir pasyvumo, narsumas – vidurys tarp nutrūktgalviškumo ir bailumo, draugystė – vidurys tarp savimeilės ir savęs išsižadėjimo ir t. t.; tai yra vidurys, toks kaip pojūčių, nes dorybės momentas arba ingredientas yra juslumas.[206] Kyla įspūdis, kad tai jokia apibrėžta definicija, kad tai tik tam tikra kiekybinė apibrėžtis, nes tai, kas determinuoja, yra ne vien sąvoka, o ir tam tikras empiriškumas. Dorybė nėra tai, kas absoliučiai savaime apibrėžta, o yra kažkas medžiagiška, ir dėl tokios savo prigimties gali būti didesnė ar mažesnė. Principas, pagal kurį dorybė apibrėžiama tik kaip saikas (veikiau kaip laipsnių skirtumas) tarp dviejų kraštutinumų, dabar, aišku, peikiamas kaip labai nepakankamas ir neapibrėžtas; tačiau tokia yra paties dalyko prigimtis. Dorybė apskritai, ir ypač apibrėžta dorybė, priklauso tokiai sričiai, kurioje būtina paisyti kiekybinių santykių; mintis čia nebėra kaip tokia pati su savimi, kiekybinė riba yra neapibrėžta. Atskirų dorybių prigimtis yra tokia, kad jų neįmanoma tiksliai apibrėžti; apie jas galima kalbėti tik labai bendrai, joms negalima rasti kokio nors tikslesnio apibrėžimo, tik tokį neapibrėžtą.[207] Pasak mūsų traktavimo, pareiga pati savyje yra absoliuti, tačiau šita visuotinybė yra tuščia; apibrėžtas turinys čia yra būties momentas, kuris mus įvelia į kolizijas. Pareiga yra savaime ir sau – ji nėra vidurys tarp dviejų esančių kraštutinumų, kurie iš tikrųjų ją apibrėžia, – taigi ji yra veikiau neapibrėžta. Tačiau apibrėžtas turinys sukelia kolizijas – lieka neapibrėžta, kas yra pareiga.

Eudaimonija ir vėliau buvo vienas pagrindinių etikos klausimų. Pasak Aristotelio, ji yra galutinis tikslas, gėris, tačiau šį gėrį turi atitikti esatis.

Aristotelis pasako daug gero ir gražaus apie dorybę, gėrį, laimę apskritai, pastebi, kad laimė, τὸ ἡμῖν ἀγαθόν, tai, kas etiška, nerandama be dorybės ir t. t., bet visa tai spekuliatyvumo atžvilgiu nėra gilu. Praktinėje srityje tai yra tai, kad žmogus žmoguje, kaip atskirame žmoguje, ieško būtinumo ir bando jį nusakyti; tačiau tas būtinumas yra arba formalus, arba jis yra apibrėžtas turinys, arba apibrėžtos dorybės, taigi priklauso nuo empirijos.

b. Dar reikia aptarti Aristotelio *politines* idėjas, išdėstytas jo „Politikoje". Tai, kas būtina ir pozityvu praktinėje srityje, praktinės dvasios organizacija ir realizacija, jos įgyvendinimas, jos substancija yra visuotinė valstybė. Aristotelis tatai apytikriai nujautė, politinę filosofiją jis laiko visuotine, visa praktine filosofija. Valstybės tikslas yra visuotinė laimė. Etika, Aristotelio požiūriu, yra susijusi su atskiru žmogumi, bet išbaigtumą ji pasiekia tautoje, ir tai yra politika.[208] Taip, valstybei jis teikia tokią didelę reikšmę, kad žmogų apibrėžia kaip tam tikrą pilietinį gyvūną, kuris turi protą. Todėl tiktai jis, o ne gyvūnas, turi gėrio ir blogio, teisingumo ir neteisingumo sąmonę, nes gyvūnas nemąsto; tačiau naujaisiais laikais vis dėlto teigiama, kad šitų apibrėžčių skirtumas yra jausmas, kuris būdingas ir gyvūnams. Esama ir gėrio bei blogio ir t. t. *jausmo,* bet tai, kas žmogaus jausmą skiria nuo gyvūno jausmo, yra mąstymas. Šita dalyko pusė žinoma ir Aristoteliui. Eudaimonijoje glūdi protinga įžvalga, kuri yra esminga žmogaus dorybės sąlyga; taigi jausmo ir proto aspektų dermė yra esminis momentas. Šitaip apibrėžęs žmogų, Aristotelis sako, kad žmonių bendrija sudaro šeimą ir valstybę, tačiau jų santykis yra toks, kad „valstybė pagal prigimtį" (t. y. iš esmės, substancialiai, pagal sąvoką, protą ir tiesą, o ne laiko atžvilgiu) „yra pirmesnė už ūkį" (už šeimą, kuri yra natūralus, o ne protinis ryšys) „ar kiekvieną iš mūsų". Aristotelis atskiro žmogaus ir jo teisės nelaiko pradiniu dalyku, tokiu dalyku jis pripažįsta valstybę, kuri savo esme yra aukštesnė už atskirą žmogų bei šeimą ir yra jų substancialumas. Gėrio, teisingumo atžvilgiu valstybė yra esminė

egzistencija. „Visuma yra pirmesnė“ (esmė) „už dalį; suardžius visą [kūną], nebebus nei rankos, nei kojos, nebent išliks tik pavadinimas, kaip tuomet, kai kalbama apie akmeninę ranką, bet sugadinta ranka jau nebebus ranka“ (kai žmogus miršta, žūsta visos jo dalys). „Viskas yra apibrėžta savo paskirties ir galios, taigi, kas jų netenka, nebevadintinas tuo pačiu, o tik turinčiu tą patį vardą. Tad akivaizdu, kad valstybė ir iš prigimties yra pirmesnė už kiekvieną [atskirą žmogų]: juk jei žmogus, būdamas atskirtas, nėra sau pakankamas, jo santykis su visuma yra panašus į kitų dalių santykį su visuma“. Tatai yra visiškai priešinga moderniajam principui, kurio išeities taškas yra atskiras žmogus – tik kiekvieno žmogaus balsu sukuriamas bendruomenės gyvenimas. Aristoteliui valstybė yra tai, kas substancialu, kas yra pagrindas; pati puikiausia čia yra politinė galimybė (δύναμις),[209] įgyvendinama subjektyviąja veikla, kuri yra tos galimybės apibrėžtis, jos esmė. Taigi tai, kas politiška, yra aukščiausia; juk valstybės tikslas praktinėje srityje yra pats aukščiausias tikslas. „Tas, kuris negali įsijungti į bendriją ar yra sau pakankamas ir nieko nestokoja, nėra ir valstybės dalis, taigi yra arba gyvulys, arba Dievas.“[210] Taigi valstybė Aristotelio, taip kaip ir Platono, požiūriu, yra *prius*. Tuo tarpu dabar ypatinga atskiro žmogaus valia (savivalė) laikoma pradiniu dalyku, absoliutu; įstatymas turi būti toks, kokį nustato visi.

Iš šių kelių ypatybių aiškėja, kad Aristoteliui negalėjo ateiti į galvą vadinamosios prigimtinės teisės mintis (nes prigimtinės teisės čia pasigendama), t. y. jis negalėjo žmogaus traktuoti abstrakčiai, be jo realių ryšių.

Be to, Aristotelio „Politikoje“ esama dar ir dabar naudingų žinių apie vidinius valstybės gyvenimo aspektus[211] ir įvairių santvarkų aprašymo.[212] Joks kitas kraštas nebuvo toks turtingas kaip Graikija visokiausių santvarkų ir jų kaitos toje pačioje valstybėje (tatai dabar nebesvarbu, nes senovės ir moderniųjų laikų valstybių principai skirtingi); tačiau Graikija nepažinojo mūsų moderniųjų valstybių abstrakčios tei-

sės, kuri izoliuoja atskirą individą ir suteikia jam kaip tokiam veiksmų laisvę (ir dėl to iš esmės jis yra asmenybė), bet ir kaip tam tikra nematoma dvasia sujungia tuos atskirus individus, tačiau sujungia taip, kad nė viename iš individų nėra nei visumos sąmonės, nei veiklos tai visumai; individas veikia tos visumos labui pats nežinodamas kaip, ir jam tiktai reikia, kad visuma saugotų atskirą jo gyvenimą. Tatai yra padalinta veikla, kurioje kiekvienam individui priklauso tik tam tikra dalis, taip kaip fabrike niekas nedaro viso gaminio, o tiktai jo dalį, ir kiti nemoka daryti kitų dalių, o vien savąją, ir tiktai kai kurie tas dalis sujungia į visumą. Laisvos tautos turi tik sąmonę ir veiklą visumai; modernios tautos sau kaip atskiros yra nelaisvos, nes ta *pilietinė* (bürgerliche) laisvė, kuria naudojasi privatūs asmenys, pagrįsta izoliacijos principu, jai trūksta visuotinybės (tai yra individų kaip *bourgeois,* o ne kaip *citoyen* laisvė; šitam skirtumui išreikšti mes neturime dviejų žodžių). Tačiau tokia modernių valstybių pilietinė laisvė yra tam tikras būtinas momentas, kuris senosioms valstybėms buvo nežinomas; tokia laisvė – tai visiškas taškų savarankiškumas ir kartu didesnis visumos savarankiškumas, ir tai yra aukštesnis organinis gyvenimas. Kai valstybė pasisavino šitą principą, galėjo atsirasti aukštesnė laisvė; antikinės valstybės laisvė – tai gamtos jėgų žaismas ir produktas, atsitiktinumas ir atskiro žmogaus užgaidos, o dabartinės valstybės laisvė – tai vidinis patvarumas ir neišardomas visuotinumas, kuris yra realus ir konsoliduotas savo dalių požiūriu.

Beje, Aristotelis (ne taip, kaip Platonas) nemėgino vaizduoti idealios valstybės. Aptardamas valstybės santvarką, jis apibrėžia vien tai, kad valdyti turi geriausieji (šiaip ar taip, taip yra visada); todėl jis nekvaršina sau galvos, kaip turėtų būti apibrėžta valstybės santvarkos forma. „Jeigu kas nors vienas (arba daugiau negu vienas, tačiau per mažai, kad užpildytų visą valstybę) taip išsiskirtų didžiule dorybe, kad visų kitų dorybė ir politinė galia būtų tiesiog nelygintina su jų (jeigu jų keletas) arba su jo vieno (jeigu jis vienas), jie jau

nebelaikytini valstybės dalimi – jų atžvilgiu bus neteisinga, jeigu jie, būdami tokie nelygūs dorybės ir politinės galios (δύναμις) atžvilgiu, bus vertinami kaip lygūs; juk panašu, kad toks [žmogus] būtų tartum Dievas tarp žmonių." Šiuo atveju Aristoteliui neabejotinai vaidenasi jo Aleksandras, – jis turįs viešpatauti tarsi Dievas ir virš jo jau nebegali būti nieko, net ir įstatymo. Tokiems žmonėms negali būti jokio įstatymo, nes jie patys yra įstatymas. „Niekas juk nesakys, kad tokį žmogų reikia pašalinti ir ištremti, tačiau nesakys ir to, kad jį galima valdyti, nes tai būtų beveik tas pat, kaip pretenduoti valdyti Dzeusą dalijantis [jo] valdžią. Tad belieka (atrodo, kad natūraliai taip ir susiklosto) visiems mielai paklusti jam (ἀσμένως πείθεσθαι), o tokiems žmonėms amžinai (ἀίδιοι) karaliauti valstybėse."[213] Graikų demokratija tuo metu jau buvo visiškai suirusi, todėl Aristotelis nebegalėjo jai teikti reikšmės.

4. Logika

Dar reikia aptarti Aristotelio logiką, kuri šimtmečiais ir tūkstantmečiais buvo gerbiama, taip kaip dabar ji yra niekinama. Nors čia logika buvo paminėta pirmą kartą ir per visą tolesnę filosofijos istoriją nebus paminėta jokia kita (nes nebuvo jokios kitos logikos, nebent jai priskirtume skepticizmo negatyvųjį požiūrį), tačiau mes negalėsime išsamiau aptarti jos turinio, apsiribosime tik bendru jos apibūdinimu. Aristotelis laikomas logikos tėvu, ir nuo jo laikų logika nepažengė pirmyn. Šitos formos (ir kaip sąvokos formos, ir kaip sprendinio bei samprotavimo formos) kilo iš Aristotelio, tai toks mokslas, kuris toks pat išliko iki dabar, nepatyręs esminių pokyčių; jis tik labiau išskleistas ir dėl to formalesnis. Aristotelis suvokė ir pavaizdavo mąstymą jo baigtiniame pritaikyme. Su šiomis mąstymo formomis jis elgiasi kaip gamtos tyrinėtojas, bet tai tik baigtinės formos, jos išplaukia viena iš kitos; tai natūrali baigtinio mąstymo istorija.

Kadangi logika yra grynojo sampročio abstrakčios veiklos įsisąmoninimas (o ne tam tikros konkretybės žinojimas), taigi kadangi ji yra grynoji forma, tai ši sąmonė iš tikrųjų kelia nuostabą, o dar didesnę nuostabą kelia tos sąmonės susiformavimas; tai toks kūrinys, kuris daro didžiausią garbę kūrėjo minties gilumui ir abstrahavimo stiprumui. Juk didžiausia minties koncentravimosi jėga reikalinga atriboti mąstymą, vaizduotę nuo medžiaginio turinio ir fiksuoti juos kaip atribotus; tokia jėga reikalinga juoba todėl, kad tas mąstymas, amalgamuojamas su medžiaga, išsisklaido įvairiausiais būdais ir gali būti daugeriopai taikomas. Ir Aristotelis nagrinėja ne tik mąstymo judėjimą, bet ir mąstymo veiklą vaizduotėje.

Aristotelio logika išdėstyta jo logikos raštuose, kurie vadinami *„Organonu"*. Prie tokių raštų yra priskiriami *penki* veikalai.

a. *Kategorijos* (κατηγορία), kurias Aristotelis išdėsto taip pavadintame veikale, yra paprastos esmės, visuotinės apibrėžtys, tai, kas sakoma apie esamybę (ἀ τῶν ὄντων κατηγορεῖται), bei tai, ką mes vadiname sampročio sąvokomis kaip paprastomis daiktų esmėmis. Tai gali būti tam tikra ontologija, priskirtina metafizikai; su šitomis apibrėžtimis mes susiduriame ir Aristotelio „Metafizikoje".

Περὶ τῶν λεγομένων, Λέγειν, kaip aiškėja iš λόγος, žymi daugiau negu tik sakymą, ir tai yra priešprieša jo pirmiau apibūdintiems homonimams. Τὰ λεγόμενα reikia apskritai suprasti kaip *apibrėžtą sąvoką*. Τὰ λεγόμενα ir τὰ ὄντα τὰ μέ čia yra supriešinami vienas su kitu. Tačiau apie τὰ λεγόμενα kaip subjektyvų santykį Aristotelis sako: „Žodžiai sakomi arba susieti vienas su kitu, arba nesusieti: susieti – pavyzdžiui, „žmogus bėga", „žmogus nugali", o nesusieti – pavyzdžiui, „žmogus", „jautis", „bėga", „nugali". Šitas ὄντα τὰ μέν priklauso pirmajam dalijimo nariui (κατὰ συμπλοκήν) ir reiškia dalykų santykius apskritai, tokių dalykų, kokie jie yra patys sau; taigi santykis nėra juose pačiuose, o yra subjektyvus arba yra už jų. Po to apie οὐι jis taip pat sako τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός, ir toliau, kal-

bėdamas apie οὖσι, jis vartoja ir λέγεται, priešindamas tam ἐστί; ir čia λέγεται yra vartojamas pažymėti giminei jos santykyje su ypatingybe, o ἐστί – tam tikrai visuotinybei, kuri yra ne idėja, o tai, kas paprasta.

α. „Iš esamų dalykų (ὄντα) viena pasakoma (λέγεται) apie kokį nors subjektą, bet nėra jokiame subjekte, pavyzdžiui, žmogus: apie subjektą – tam tikrą žmogų – kalbama kaip apie žmogų, bet žmogaus nėra jokiame subjekte".

β. „Kìta yra subjekte, bet nepasakoma apie jokį subjektą (esančiu subjekte aš vadinu tai, kas nėra dalis, bet niekada negali būti skyrium nuo subjekto), pavyzdžiui, tam tikra gramatika (τὶς γραμματική) glūdi subjekte – sieloje, bet apie jokį subjektą nekalbama kaip apie tam tikrą gramatiką" arba kaip giminė tai negali būti susieta su tam tikru subjektu.

γ. „O kai kas ir pasakoma apie subjektą, ir glūdi subjekte, pavyzdžiui, mokslas yra subjekte – sieloje, o apie subjektą gramatiką kalbama kaip apie mokslą".

δ. „Dar kai kas nebūna subjekte ir nepasakoma apie kokį nors subjektą, pavyzdžiui, paskiras žmogus, paskiras arklys. Nė vienas iš tų dalykų nebūna subjekte ir nepasakomas apie subjektą".

Subjektas (ὑποκείμενον), tiksliau – substratas, yra tai, su kuo santykiuoja sąvoka, tai, kas abstrakcijoje yra pašalinama, taigi ta priešybė, su kuria būtiname santykyje yra sąvoka.

Atrodo, kad čia Aristotelis turi galvoje giminės, visuotinybės ir atskirybės skirtumą.

α. *Giminė* pasakoma (λέγεται) apie kokį nors žmogų, bet *nėra* jame arba, kitaip sakant, neegzistuoja kaip atskirybė. Pavyzdžiui, narsus žmogus yra kažkas tikra, bet išreikšta visuotine sąvoka. Logikoje ir jos sąvokose visuomet esama priešpriešos tikrovei; tai, kas logiškai tikra, savaime yra tai, kas mąstoma. Logika savosiomis trimis pakopomis mėgina mėgdžioti absoliuto kategorijas. *Sąvoka* yra logiškai tìkra, pati savaime ji yra vien mąstoma, galima. *Sprendinyje* ši logika teigia tam tikrą sąvoką A kaip tai, kas tikra (subjektą, ὑποκείμενον), ir sujungia su ja kìta kaip sąvoką B; B čia turi bū-

ti sąvoka, o A šitos sąvokos atžvilgiu turi turėti tam tikrą būtį; tačiau iš tikrųjų B yra tik bendresnė sąvoka. Samprotavimu turi būti mėgdžiojamas būtinumas; jau sprendinys yra tam tikra sąvokos ir turinčios būti būties sintezė, o samprotavime ši sintezė turi įgyti būtinumo formą, kurioje abu nariai sulyginami tam tikru trečiu nariu *(medius terminus)*, pagal protą, kurio μεσότης sulygina priešybes. Didžioji premisa išreiškia loginę būtį; mažoji premisa išreiškia loginę galimybę (Kajus logikai yra kažkas vien galima); išvada sujungia abi šias puses. Narsus žmogus yra tam tikras mąstomas dalykas, kuriam suteikta būties forma, tai yra sąvoka, išreikšta kaip tai, kas tikra; narsumas yra gryna abstrakcijos forma, kai tariama esant tai, kas yra vien mąstoma. Protui dorybė yra tai, kas gyva; jis yra tikroji realybė.

β. *Visuotinybė* apskritai, kuri nėra giminė (t. y. kuri pati savyje nėra visuotinybės ir ypatingybės vienybė, nėra absoliutus atskirumas, beribiškumas), yra momentas arba predikatas tam tikrame subjekte, bet jis nėra sau, οὐ λέγεται, jis nėra pats savaime; ὃ λέγεται – tai, kas kaip visuotina yra sau arba pats savyje yra begalinis.

γ. *Ypatingybė*, kuri yra λέγεται; antai mokslas pats savyje yra begalinis, todėl yra giminė, pavyzdžiui, gramatika; ir kartu kaip visuotinybė, arba kaip ne atskirybė, tai yra tam tikro subjekto momentas.

δ. Aristoteliui priklauso tai, ką jis vadina netarpišku vaizdiniu; tai – individualumas, *atskirybė*. (Ta išimtis, kad tam tikras pavienis dalykas, pavyzdžiui, tam tikra apibrėžta gramatika, yra taip pat kokiame nors subjekte, nepriklauso šiai atskirybei; juk apibrėžta gramatika pati savaime iš esmės nėra atskirybė.)

„Kai viena pasakoma apie kita (κατηγορεῖται) kaip apie subjektą, tada visa tai, kas pasakoma (λέγεται) apie tarinį", kur jam priskiriama kažkas visuotina, „tinka ir subjektui". (Tatai yra įprastas samprotavimas; jau iš čia matyti, kad su šituo samprotavimu Aristotelis susidoroja labai greitai, tuo tarpu tikrasis samprotavimas jam turi daug didesnę reikšmę.)

„Skirtingos giminės, nesusijusios viena su kita (ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), turi ir rūšinių skirtumų. <...> Tačiau niekas nekliudo vienai su kita susijusioms giminėms turėti tuos pačius rūšinius skirtumus, nes aukštesnės giminės nusako žemesnes, ir todėl, kiek yra tarinio rūšinių skirtumų, tiek jų bus ir subjekto" (čia ὑποκείμενον vadinamas ne subjektas kaip toks arba ne kaip iš esmės apibrėžta atskirybė, o vienas su kitu susiję dalykai apskritai).

„Kiekvienas *be ryšio* pasakytas (λέγεται) žodis." Iki šiol, kalbėdamas apie ryšį (giminės ir t. t.), Aristotelis pagrindan dėjo dalijimą į λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς ir κατὰ συμπλοκήν. Tikrosios *kategorijos* – žodžiai, pasakyti be ryšio (ἄνευ συμπλοκῆς). Jokia pirminė esmė nėra neigimas ar teigimas, teisinga ar klaidinga.

Šitos kategorijos čia yra surinktos, tačiau kategorijoms skirto veikalo negalima laikyti išbaigtu. Aristotelis[214] išvardija dešimt kategorijų: 1) substancija, būtis (οὐσία); 2) kokybė (ποιόν); 3) kiekybė (ποσόν), ὕλη; 4) santykis (πρός τι); 5) vieta (ποῦ); 6) laikas (ποτέ); 7) padėtis (κεῖσθαι); 8) turėjimas (ἔχειν); 9) veikimas (ποιεῖν); 10) paveikiamumas (πάσχειν). Šias kategorijas jis vadina predikabilijomis ir prideda prie jų dar penkis postpredikamentus;[215] juos Aristotelis vardija paeiliui.

Esmę, substanciją, būtent ἡ κυριώτατα τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, Aristotelis traktuoja kaip individą, atskirybę; dar esama antrinių esmių, kuriose kaip rūšyse (εἴδεσιν) glūdi anos pirminės esmės, taip pat ir šitų rūšių giminės.

Santykio kategorijos yra kokybės ir kiekybės sintezė, jos turėtų priklausyti proto sričiai, bet jos priklauso samprotčiui ir yra baigtinių daiktų formos, kadangi jos teigiamos kaip santykiai. Jose pirmąją vietą užima būtis, esmė; šalia, atskirai, stovi galimybė (akcidencija, tai, kas sukelta). Substancijoje A yra būtis, B – galimybė; priežastiniame santykyje A ir B yra būtis, tačiau A įeina į B, kurioje glūdi A galimybė. Substancijos A yra loginė būtis, tai yra esmė, priešinama jos egzistavimui; šitas egzistavimas logikoje yra tik galimybė. Priežastingumo kategorijoje A įėjimas į B ir būtis tėra reflek-

sijos būtis; B pati sau yra tam tikras kìta. Tačiau prote A yra ir B būtis, ir A būtis; o A yra visa A būtis ir visa B būtis. Vienas su kitu susiję dalykai predikuojami kaip visuotinybės (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων) vardai ir santykiai (λόγος, giminė); bet ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος giminė nėra sakymas apie subjektą: „tam tikras baltumas glūdi subjekte – kūne (juk kiekviena spalva glūdi kūne), bet apie jokį subjektą nekalbama kaip apie tam tikrą baltumą".

„Visa kita arba pasakoma apie pirmines esmes kaip apie subjektus, arba glūdi juose kaip subjektuose. Taigi, jeigu nebūtų pirminių esmių, būtų neįmanoma, kad kas nors kita egzistuotų."

Giminė, pasak Aristotelio, yra mažesnė substancija negu rūšis. „Tarp antrinių esmių rūšis veikiau yra esmė, o ne giminė, nes ji artimesnė pirminei esmei. Jei kas norėtų apibrėžti pirminę esmę, kas ji yra, tai suprantamiau ir tinkamiau ją apibrėžtų rūšimi negu gimine. <...> Be to, pirminės esmės dėl to pirmiausia yra esmės, kad jos yra visų kitų dalykų subjektai, ir visi kiti dalykai arba pasakomi apie jas, arba glūdi jose. <...> Mat rūšis yra giminės subjektas, nes giminės nusako rūšis, bet ne atvirkščiai – rūšys gimines. Tad ir dėl to rūšis veikiau yra esmė, o ne giminė. Iš pačių rūšių, kadangi jos nėra giminės, nė viena nėra daugiau esmė negu kita. <...> Lygiai taip pat iš pirminių esmių viena esmė nėra daugiau esmė negu kita."

„Suprantama, kad po pirminių esmių antrinėmis esmėmis mes laikome tik rūšis ir gimines, nes iš to, kas pasakoma, tik jos parodo pirminę esmę. Mat, jei kas norės nusakyti, kas yra paskiras žmogus, tai tinkamiau nusakys nurodydamas rūšį ir giminę. <...> O jei kas norės apibrėžti paskirą žmogų remdamasis kokiais kitais dalykais, tai apibrėš netinkamai, pavyzdžiui, sakydamas, kad jis yra „baltas", „bėga" ar ką kita panašaus." Taigi abstrakcija būna dvejopa; pavyzdžiui, „žmogus" ir „mokytas" – abu yra tam tikro apibrėžto individo savybės; tačiau pirmuoju atveju išsaugoma visybė ir abstrahuojamasi tik nuo atskirumo, ir tai yra atskirybės

pakėlimas iki protingumo, kuriame prarandama vien refleksijos suponuota priešprieša.

„Pirminė esmė neglūdi subjekte, ir ji nepasakoma apie subjektą. Kad antrinės esmės neglūdi subjekte, paaiškėja štai iš ko: apie paskirą žmogų kaip apie subjektą pasakoma, kad tai žmogus, bet „žmogus" neglūdi subjekte – juk paskirame žmoguje neglūdi „žmogus". Taip pat apie paskirą žmogų kaip subjektą pasakoma, kad tai gyva būtybė, nes paskirame žmoguje neglūdi „gyva būtybė". Jei kas nors glūdi subjekte, tai niekas nekliudo, kalbant apie subjektą, kartais pasakyti pavadinimą to, kas glūdi subjekte, bet jo apibrėžimo (λόγος) negalima apie jį pasakyti. O antrinių esmių, kalbant apie subjektą, yra pasakomas ir apibrėžimas, ir pavadinimas, nes žmogaus apibrėžimas tinka paskiram žmogui, taip pat tinka ir gyvos būtybės apibrėžimas".

Tai, kas galioja substancijai, taip pat galioja ir joje glūdinčioms skirtybėms (διαφοραῖς), nes jose vardai ir apibrėžimai (λόγος) yra bendravardžiai, sinonimai (συνώνυμον).

b. Antrasis veikalas yra *„Apie teiginį"* (περὶ ἑρμηνίας); tai mokymas apie *sprendinius ir teiginius.* Teiginiais kas nors teigiama (κατάφασις) arba neigiama (ἀπόφασις), jie yra teisingi (ἀλήθεια) arba klaidingi (ψεῦδος);[216] tai ne tas atvejis, kai νοῦς mąsto pats save, užsiima grynuoju mąstymu; tai ne visuotinybė, o atskirybė.

c. Trečiasis veikalas yra *pirmoji* ir *antroji „Analitikos"* knygos; jose ypač išsamiai nagrinėjamas *įrodymas* ir *samprotavimas.* Samprotavimu (συλλογισμός) Aristotelis vadina tam tikrą pagrindą (ἐστὶ λόγος), iš kurio, jeigu jame teigiama viēna, būtinai išplaukia ir kažkas kìta.[217] Aristotelio logika pirmiausia labai tiksliai nagrinėja samprotavimus ir yra bendroji jų teorija; bet ji nėra visuotinė tiesos forma. Savo metafizikoje, fizikoje, psichologijoje ir t. t. jis užsiiminėjo ne samprotavimais, o mąstymu, sąvoka savaime ir sau.

d. Ketvirtasis veikalas yra *„Topikos"* (τοπικά) knygos. Jose Aristotelis aptaria tuos požiūrius, kuriais remiantis dalykas gali būti traktuojamas. Ciceronas ir Giordanas Brunas visa

tai smulkiau išnagrinėjo. Aristotelis pateikia daugybę bendrų požiūrių, kurių galima laikytis apibūdinant tam tikrą objektą, teiginį, uždavinį ir t. t. Kiekvieną uždavinį galima iškart redukuoti į šiuos skirtingus požiūrius, kurių visur esama. Taigi šitie požiūriai yra tarsi tam tikra įvairialypė schema, kuria vadovaujantis galima traktuoti ir tyrinėti kokį nors objektą; atrodo, kad tokių požiūrių pasisavinimas ypač svarbus lavinant oratorius ir gražbylius, nes kiekvienam šnekėtojui reikia turėti po ranka įvairius galimus požiūrius, kad jis matytų objektą iš visokių pusių ir galėtų iš tų visų pusių apie jį samprotauti.

Tokias išorines refleksijos apibrėžtis Aristotelis priskiria *dialektikai*. Aristotelis[218] sako, kad dialektika yra būdas surasti teiginius ir sprendinius remiantis tikimybe. Vieni iš šių požiūrių arba vietų (τόποι) yra visuotiniai; tai – α) skirtingumas, β) panašumas, γ) priešingumas, δ) santykis, ε) lyginimas.[219] Požiūriai arba vietos, kuriais remiantis įrodoma, kad kažkas yra geriau arba labiau geistina, yra α) laiko trukmė β) autoritetas to ar tų, kurie tą dalyką pasirenka, γ) giminė palyginti su rūšimi, δ) geistinumas pats sau, ε) dalyko buvimas geresniame, ζ) tikslas, η) tikslo ir padarinio lyginimas, ϑ) buvimas gražesniu ir labiau girtinu[220] ir t. t. Aristotelis[221] sako, kad dialektikų atžvilgiu geriau naudoti silogizmus, o minios žmonių – indukciją. Lygiai taip dialektinius ir įrodančiuosius silogizmus Aristotelis[222] skiria nuo retorinių ir visokių įsitikinimo rūšių; indukciją jis priskiria prie retorinių silogizmų.

e. Galiausiai penktasis veikalas yra *„Sofistinių įrodymų paneigimas"* (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι); jame nagrinėjami tie minties *posūkiai,* dėl kurių vaizdinyje pasirodo *prieštaravimas;* mintis, užsiimdama medžiagišku turiniu ir nesąmoningai judėdama savo kategorijose, nuolatos patenka į prieštaravimą pati su savimi. Sofistiniai paneigimai įvelia sąmoningą vaizdinį į tokius prieštaravimus ir atkreipia į juos dėmesį. Tokius prieštaravimus mini Zenonas. Ypač gerai tai mokėjo daryti megariečiai. Aristotelis šiuos prieštaravimus nagrinėja juos įveikdamas; jų įveikimą jis grindžia atribojimais ir tiksliomis apibrėžtimis. Jis

nagrinėja tuos paneigimus, kuriuos vartojo jau sofistai ir ypač megariečiai, kad prieitų prie sąmoningo vaizdinio ir jį pagautų. Aristotelis negaili pastangų, spręsdamas šituos prieštaravimus, jis ramiai ir atidžiai juos aptaria ir tyrinėja, jis taip elgiasi net ir tada, kai tie prieštaravimai pasižymi veikiau tam tikru teatrališkumu. Anksčiau[223] tokių prieštaravimų pavyzdžių jau matėme megariečių filosofijoje.

Visi minėti Aristotelio veikalai sudaro „Organoną"; į mūsų įprastinę logiką iš viso to tikrai yra patekusi mažiausia ir banaliausia dalis, dažniausiai vien tai, kas išdėstyta Porfirijo „Įvade". Šita aristotelinė logika apsiriboja daugiausia pirmaisiais jo veikalais – „Apie teiginį" ir „Analitika", juose vaizduojamos tos formos, kuriomis užsiima įprastinė logika, tos visuotinės minties formos, kurios yra pagrindas to, kas net ir naujausiais laikais vadinama logika.

α. Nemirtingas Aristotelio *nuopelnas* yra tas, kad jis įsisąmonino abstraktaus sampročio veiklą, pažino ir apibrėžė tas formas, kurias mąstymas įgyja mumyse. Juk tai, kas mus paprastai domina, yra konkretus mąstymas, kuris yra nugrimzdęs į išorinį stebėjimą; stebėjime panirusios ir anos formos, tai tam tikras be galo judrus tinklas; ir tų formų, šitų plonų visur nusidriekusių siūlų fiksavimas, jų įsisąmoninimas yra meistriškas empirijos kūrinys; šita sąmonė turi absoliučią vertę. Jau pats stebėjimas, kaip žinios apie šitos veiklos įvairiopas formas ir posūkius, yra pakankamai svarbus ir įdomus. Juk kad ir koks sausas ir neturiningas mums atrodytų įvairių sprendimo ir samprotavimo būdų, įvairiausių jų susipynimų išskaičiavimas, kad ir kaip menkai jis vestų į tiesą, tačiau aišku bent jau tai, kad tiems dalykams neįmanoma priešinti kokio nors kito mokslo, kuris juos atstotų. Pavyzdžiui, vertingu laikomas siekimas pažinti neapsakomą daugybę žvėrių, gyvulių, paukščių, žinoti šimtą šešiasdešimt septynias gegučių atmainas, kurios tarpusavyje skiriasi kitokiu galvos kuodu, rasti dar vieną naują kerpių (kerpės yra rauplės), vabzdžių, blakių padermės rūšį; bet juk daug svarbiau susipažinti su įvairiopomis mąstymo judėjimo rūšimis,

o ne su visais tais parazitais, kuriais užsiima mokslingoji entomologija. Visa geriausia, kas įprastoje logikoje pasakyta apie sprendimo, samprotavimo ir t. t. formas, paimta iš Aristotelio veikalų; atskiros detalės buvo išplėtotos, tačiau svarbiausias tiesas jau išsakė Aristotelis.

β. Kalbant apie tikrąją filosofinę Aristotelio logikos *vertę*, būtina pasakyti, kad šitai logikai mūsų vadovėliai suteikė tokią prasmę ir reikšmę, kad ji užsiima tiktai sampročio kaip sąmonės veikla ir ją išreiškia, kad ji moko taisyklingai mąstyti; todėl ir kyla įspūdis, kad mąstymo judėjimas vyksta pats sau ir kad jis neliečia to, kas būtent yra mąstoma; pagal tokią regimybę logika yra mūsų sampročio dėsniai, leidžiantys mums įgyti supratimą, bet mes įgyjame jį per tam tikrą tarpininką, per jo judėjimą, bet tai nėra pačių daiktų judėjimas. Žinoma, rezultatas turi būti tiesa, tad daiktai yra tokie, kokius mes juos įsivaizduojame pagal šituos mąstymo dėsnius. Tačiau tokio pažinimo būdas turi grynai subjektyvią reikšmę; ir sprendimas, ir samprotavimas čia nėra pačių daiktų sprendimas ir samprotavimas.

Jeigu dabar, pasak tokio požiūrio, mąstymas yra pats sau, tai jis pats savaime pasirodo ne kaip pažinimas, kitaip tariant, pats savaime ir sau jis neturi jokio turinio, o yra tam tikra formali veikla, kuri vyksta taisyklingai, bet turinys jai yra duotas iš šalies. Mąstymas šia prasme tampa kažkuo subjektyviu; savaime ir sau šitie sprendimai ir samprotavimai yra taisyklingi, bet jiems trūksta turinio, todėl jie negali atvesti į tiesos pažinimą. Taip logikai supranta savo formas; tai, kuo šitos formos laikomos, kaip tik ir peikiama – kad jos yra minties formos. Ir vienu, ir kitu atveju pripažįstama, kad tos formos yra teisingos. Tačiau toks požiūris ir toks peikimas klaidingai supranta pačią tiesą; netiesa yra apskritai pati subjekto ir objekto prieštara, jų vienybės nebuvimas, o ne klausimas, ar kažkas savaime ir sau yra tikra. Taigi vadinamieji samprotavimo dėsniai yra teisingi arba veikiau taisyklingi patys sau, ir tuo dar niekas neabejojo. Blogiausia, kas sakoma apie šiuos dėsnius, yra tai – jie esą

formalūs, o klaida slypinti būtent čia: ir mąstymo kaip tokio dėsniai, ir jo apibrėžtys, kategorijos yra arba tik sprendimo apibrėžtys, arba tik subjektyvios sampročio formos, ir palyginti su jomis, daiktas savaime yra dar kažkas kita.

Tačiau net tada, kai mąstymo dėsniai neturi empirinio turinio, jie patys yra turinys – tikras mokslas, mąstymo mokslas, ir tai nėra formalus turinys. Mąstymas ir jo judėjimas – tai toks įdomus turinys, koks tiktai gali būti, ir tas turinys pats sau yra tikras. Tačiau čia vėl iškyla, ir iškyla visu aiškumu, Aristotelio manieros trūkumas. Mąstyme ir jo judėjime, tokiame, kokį pateikia aristoteliškoji maniera ir visa vėlesnioji logika, atskiri momentai praranda tarpusavio ryšį; mes susiduriame su daugybe sprendimo ir samprotavimo būdų, kiekvienas yra savarankiškas ir kaip toks privalo būti tiesa savaime ir sau. Taigi jie ir yra turinys, bet kiekvienas yra indiferentiška, skirtinga būtis; tokie ir yra garsieji prieštaravimo ir t. t. dėsniai, samprotavimas ir t. t.; tačiau jie būtent kaip atskiri ir neturi jokios tiesos. Tiktai jų visybė yra mąstymo tiesa; ši visybė kartu yra ir subjektyvi, ir objektyvi. Todėl anie mąstymo dėsniai tėra tiesos medžiaga, beformis turinys; jų klaida yra ne ta, kad jie yra tiktai forma, o ta, kad jiems trūksta būtent formos. Kaip visokios tam tikro daikto atskirybės, tai, kad jis yra raudonas, kietas ir t. t., yra ne pačios sau, – tik jų vienybė yra realus daiktas, taip tą pat galima pasakyti ir apie sprendimo bei samprotavimo formų vienybę; kaip atskiros, tos formos turi lygiai taip mažai tiesos, kaip ir minėtosios savybės arba kaip ritmas, melodija. Tam tikro samprotavimo forma bei jo turinys gali būti visiškai teisingi, tačiau samprotavimo išvadoje tiesos gali nebūti, nes šita forma kaip tokia pati sau neturi tiesos. Tačiau šiuo aspektu minėtos formos niekada nebuvo analizuotos, ir pati panieka logikai kyla kaip tik iš klaidingo požiūrio, kad logikai trūksta turinio. Priešingai, jos klaida yra ta, kad ji per daug yra turinys. Tačiau tikrasis turinys yra ne kas kita, o spekuliatyvioji idėja. Sampročio arba proto sąvokos yra daikto esmė ne pagal aną požiūrį, o kaip tiesa; ir pačiam

Aristoteliui sampročio sąvokos – kategorijos – yra būties esmybės. Taigi jeigu jos yra tikros savaime ir sau, tai jos pačios yra savo tikrasis turinys; tačiau tai liko nepastebėta.

Tos mąstymo formos, kurios pavaizduotos Aristotelio knygose, yra tik samprotinio mąstymo formos; visuotines mąstymo apibrėžtis abstraktus samprotis paverčia pavienėmis. Tai jau nėra spekuliatyvaus mąstymo logika, tai jau nėra protas kaip nuo sampročio skirtingas dalykas; pagrindas šiuo atveju yra sampročio tapatumo principas, pasak kurio niekas neturi būti prieštaringa. Tokia logika pačia savo prigimtimi nėra spekuliatyvi. Šita logika yra baigtinių dalykų logika, tačiau su ja būtina susipažinti; juk baigtinių daiktų srityje su ja susiduriama visur. Pavyzdžiui, matematika yra nenutrūkstantis samprotavimas; jurisprudencija yra visuotinybės taikymas ypatingybei, šių dviejų aspektų jungimas. Šios formos aprėpia visus baigtinius santykius, esti daug mokslų, žinijos sričių ir t. t., kurios nepažįsta, nenaudoja ir netaiko jokių kitų mąstymo formų, tik šitas baigtinio mąstymo formas; jos ir yra visuotinis mokslų, turinčių reikalą su baigtiniais dalykais, metodas. Tačiau tai tik baigtinių apibrėžčių santykiai; ir samprotavimas yra visuma, šitų apibrėžčių visybė. Todėl samprotavimas yra proto samprotavimas, nes jis yra samprotinė protingumo forma. Samprotavimas turi tris narius, ir šita trejybė yra samprotavimo visybė. Tačiau samprotinio pobūdžio samprotavimas, toks, kokio esama įprastoje logikoje, reiškia, kad vienas turinys jungiamas su kitu turiniu. Tuo tarpu protu pagrįsto samprotavimo turinys yra tas, kad subjektas ir t. t. pats jungiasi su savimi; proto samprotavimas reiškia, kad koks nors turinys, Dievas ir t. t., atskleisdamas savo paties skirtybes, jungiasi su savimi. Šitas tapatumas yra esminis spekuliatyvumo momentas, protu pagrįsto samprotavimo prigimtis. Taigi Aristotelis yra sampročio logikos, įprastinės logikos pradininkas; tos logikos formos nusako tik baigtinių daiktų tarpusavio santykius, ir tiesa tokiomis formomis negali būti nustatyta. Tačiau reikia pastebėti, kad Aristotelio logika pagrįsta ne tuo, kad ji

remiasi ne šitokiais samprotiniais santykiais, kad ji mąsto ne pagal tokias samprotavimo formas. Jeigu Aristotelis šitaip mąstytų, tai jis nebūtų tas spekuliatyvus filosofas, kurį mes pažįstame; joks jo teiginys, jokia idėja negalėtų būti sakoma ir ginama, jie tiesiog negaliotų, jeigu jis laikytųsi šitos įprastosios logikos. Nemanykime, kad Aristotelis, tada, kai jis yra spekuliatyvus, mąstė, savo mintis grindė ir įrodinėjo remdamasis šia savo logika, šiomis „Organono“ formomis; jis nebūtų galėjęs pajudėti nė per žingsnį, nes nebūtų galėjęs prieiti prie jokio spekuliatyvaus turinio.

Ir visa Aristotelio filosofija, ir jo logika (kuri yra dvasios formų natūralioji istorija ir savo formas traktuoja taip, kaip gamtos istorija traktuoja žvėrį, vienaragį, mamutą, vabalų rūšį, moliuskus, taigi juos traktuoja kaip gyvūnus) turi būti iš esmės perlydyta, kad jos apibrėžčių eilė taptų būtina sistemine visuma, bet ne tam, kad tokia visuma būtų taisyklingai padalinta ir neliktų neužmiršta nė viena dalis, o pačios šitos dalys būtų pateiktos taisyklinga tvarka, – ji turi tapti vientisa organiška gyva visuma, kurioje kiekviena dalis galioja kaip dalis ir tik visuma kaip tokia yra tiesa. Aristotelis dažnai išreiškia, antai „Politikoje“, būtent šitokią tiesą. Todėl ir atskira loginė forma pati savyje neturi tiesos; ir ne todėl, kad ji yra forma ar mąstymas, o todėl, kad ji yra apibrėžta forma, apibrėžtas mąstymas, kad ji yra atskira forma ir kaip tokia turi galioti. Tačiau kaip sistema, kaip absoliuti forma, kuri užvaldo šitą turinį, mąstymas savo turinį, savo skirtybes turi pats savyje; tai spekuliatyvi filosofija, spekuliatyvus turinys, kuris netarpiškai yra subjektas ir objektas; čia sąvoka ir visuotinybė yra daiktų esmybės. Logikos formos tada tampa tokios, kurioms turinys iškyla kaip jų priešybė, kadangi jos pačios neturi turinio pavidalo. Kaip pareiga išreiškia būtį savaime ir sau, taip mąstymas išreiškia būtį savaime; tačiau tam tikra apibrėžta būtis savaime ir sau yra tiktai momentas, ir ji turi save apibrėžti, bet ir vėl įveikti savo apibrėžtumą. Loginė forma, kuri, kaip tokia apibrėžta forma, įveikia save, ta savo įveika atsisako pretenzi-

jos galioti savaime ir sau. Tada logika yra proto mokslas; tokia logika yra absoliutaus žinojimo grynosios idėjos spekuliatyvi filosofija, ne subjekto ir objekto prieštara, o pati yra prieštara pačiame mąstyme. Bet, šiaip ar taip, esama ir indiferentiškos formos.

Aš gana išsamiai aptariau pagrindinį Aristotelio filosofijos turinį todėl, kad iš dalies pats dalykas dėl savo turinio originalumo yra svarbus, o iš dalies ir todėl, kad iš tikrųjų senovėje nebuvo kitos tokios filosofijos, kuriai naujieji laikai taip būtų nusikaltę ir kuri taip būtų verta mūsų atsiprašymo. Aristotelį daugelis laiko žmonijos mokytoju; jo sąvoka prasiveržė į visas sąmonės sritis, ir šitas sąvokinių apibrėžčių išsiskaidymas, kuris taip pat yra būtinas, kiekvienai sričiai davė gilių ir teisingų minčių. Šiek tiek užbėgant į priekį, apie *išorinę jo filosofijos istoriją* bendrais bruožais galima pasakyti, kad ji daugelį šimtmečių buvo nuolatinis mąstymo kultūros veiksnys. Kai krikščioniškuosiuose Vakarų kraštuose mokslas sunyko, Aristotelio filosofija šlovingai klestėjo tarp arabų, kurie vėlesniais laikais su ja vėl supažindino Vakarų kraštus. *Triumfą,* kuris buvo švenčiamas pašalinus Aristotelio filosofiją iš mokyklų, iš mokslų, ypač iš teologijos (kaip filosofijos apie absoliučiąją esybę), galima vertinti dvejopai. *Viena vertus,* iš tikrųjų buvo pašalinta ne Aristotelio filosofija, o veikiau šito mokslo, ypač teologijos mokslo, principas, tas principas, kad pradinė tiesa yra duota, apreikšta, kad tai yra tam tikras postulatas, kuris padėtas pagrindan visiems laikams, o jo ribose protas ir mąstymas turi teisę bei galimybę tik paviršutiniškai šen bei ten judėti. Tokį pavidalą viduramžiais prabundantis mąstymas įgijo ypač teologijoje, jis leidosi į visokius dialektinius svarstymus bei apibrėžimus ir pastatė tokį pastatą, kur esama medžiaga buvo tik paviršutiniškai apdorojama, suskirstoma ir saugoma. Triumfas įveikus šitą sistemą buvo pergalė prieš šį principą, taigi tai buvo savarankiško, laisvo mąstymo triumfas. Tačiau šito triumfo *kitas aspektas* yra pergalė vulgarumo, kuris išsivadavo iš sąvokos ir nusimetė minties jungą. Anksčiau, net ir da-

bar, daug prisiklausėme apie Aristotelį, apie scholastines vingrybes; buvo tikima, kad toks vertinimas duoda teisę vengti abstrakcijų ir, atsisakius sąvokos, atsigręžti į regėjimą, girdėjimą, bėgti į tai, kas vadinama sveiku žmogaus protu. Ir moksle vingrių minčių vietą užėmė vingrus regėjimas; kokiame nors vabale, paukščių rūšyje įžvelgiamos tokios įmantrios skirtybės, kokios anksčiau būdavo įžvelgiamos sąvokose ir mintyse. Ar tam tikra paukščių rūšis yra raudonos ar žalios spalvos, ar ji turi šitaip susiformavusią uodegą ir t. t. – tokias vingrybes surasti daug lengviau, negu atskleisti minties skirtybes; ir kol tam tikra tauta savo mąstymo neišlavins taip, kad ji galėtų pakelti visuotinybę, mąstymo lavinimas bus naudingas pasirengimas arba, tiksliau tariant, yra svarbus momentas šitame švietimo kelyje.

Taigi Aristotelio filosofijos *trūkumas* yra tas, kad po to, kai jos dėka reiškinių daugis buvo pakeltas į sąvoką, o ši išsiskaidė į daugelį apibrėžtų sąvokų, ši filosofija nepriėjo prie vienybės, neiškėlė viso to absoliučiai vienijančios sąvokos. Tai ir buvo tas uždavinys, kurį turėjo spręsti vėlesni laikai. Tai vyksta tuo būdu, kad sąvokos vienybė tampa poreikiu. Šita vienybė yra absoliučioji esmė. Ji iš pradžių atrodo kaip savimonės ir sąmonės vienybė, kaip grynasis mąstymas. Esmės kaip esmės vienybė yra objektinė vienybė, mintis, kuri mąstoma. Tačiau vienybė kaip sąvoka, kuri pati savaime yra visuotinė negatyvi vienybė, kuri yra laikas kaip absoliučiai pilnatviškas laikas ir savo pilnatviškume kaip vienybė, – tai ir yra grynoji savimonė. Todėl mes ir matome, kad ateina metas, kai grynoji savimonė paverčia save esme; bet iš pradžių ji turi subjektyvią reikšmę – ji yra tam tikra savimonė, kuri kaip tokia ir yra fiksuojama ir kuri atsiskiria nuo objektinės esmės, todėl ji nėra laisva nuo tam tikros skirtybės, kurios ji nenugali.

Šitas būtinas procesas iškėlė stoikų, epikūrininkų, po to Naujosios akademijos ir skepticizmo filosofijas, kurias mes dabar nagrinėsime.

Tiesioginis Aristotelio *sekėjas* buvo *Teofrastas,* gimęs antraisiais 102-osios olimpiados metais (371 m. pr. Kr.); nors jis

buvo garsus, tačiau tik kaip Aristotelio komentatorius[224] (Aristotelis paliko tokį turtingą filosofinių sąvokų lobį, kad jame nepristigo medžiagos tolesniam apdorojimui, abstraktesniam išdėstymui, atskirų teiginių iškėlimui); tačiau apie jį, kaip ir apie daugelį kitų, pavyzdžiui, *Dikajarchą*[225] Mesinietį[226] (iš jų pats garsiausias yra Teofrasto sekėjas *Stratonas* Lampsakietis[227]), – nedaug ką galima pasakyti; apie pastarąjį filosofą turime tik keletą bendro pobūdžio žinių; pranešama, kad jis išgarsėjo kaip *fizikas* ir kad jo gamtos sąvoka buvo mechanistinė, tačiau ne tokia kaip Leukipo ir Demokrito, vėliau Epikūro, bet buvo pagrįsta šilumos ir šalčio pradais,[228] todėl (jeigu tiesa tai, kas apie jį pranešama) jis visiškai pamynė Aristotelio pažiūras ir viską aiškino mechaniniais santykiais bei atsitiktinumu ir taip atsisakė teleologinio tikslo[229] (taip jis samprotavo ne blogais moderniaisiais laikais). Kiti peripatetikai plėtojo atskirus Aristotelio mokymus, rašė tokio pat turinio veikalus, tik jiems suteikdavo tam tikrą retorišką, komentarų formą. Jau minėjome, kad Aristotelio raštai anksti pražuvo, ir jo filosofija išliko ne šių pirminių šaltinių, o mokykloje puoselėjamos tradicijos dėka; todėl ši filosofija netrukus buvo iš esmės perdaryta, dėl to buvo galima pateikti tokias Aristotelio filosofijos interpretacijas, apie kurias sunku tvirtai pasakyti, ar kai kurios iš jų neatsidūrė tarp veikalų, kurie priskiriami pačiam Aristoteliui.

Peripatetikų mokykla kaip laimės, dorybės principą teigia λόγος ir polinkį.

Tai ir būtų visa mūsų pažintis su Aristotelio filosofija. Su ja sunku skirtis, nes kuo daugiau gilinamasi į detales, tuo įdomesnė ji darosi ir tuo geriau mes įžvelgiame dalykų sąryšį. Aristoteliškoji filosofija dar vadinama ir peripatetikų filosofija; pastaroji, pavyzdžiui, Cicerono laikais, tapo tam tikra populiariąja filosofija, – gilus, spekuliatyvus Aristotelio mąstymo būdas buvo supaprastintas ir įsisąmonintas.

Iš visų senovės filosofų, kuriuos reikia studijuoti, Aristotelis yra pats vertingiausias.

Mes baigėme kalbėti apie pirmąjį graikų filosofijos periodą ir *pereiname* prie antrojo. Pirmasis graikų filosofijos periodas tęsiasi iki Aristotelio – jis tam tikru būdu suformavo mokslą. Platono ir Aristotelio filosofijos rezultatas buvo idėja. Pažinimas jose įgijo laisvo mąstymo pagrindą. Platono filosofijoje visuotinybė kaip principas yra veikiau abstraktaus pobūdžio; bet pagrindas yra suvoktas. Aristotelio filosofijoje mąstymas tapo konkretus; tai jau nebe nejudanti abstrakti idėja, tai tokia idėja, kuri konkreti savo veikmėje. Tolesnis *poreikis,* kuris dabar netarpiškai buvo būtinas, turėjo atsirasti, glūdėti būtent toje filosofijoje, kurią suformavo Platonas ir Aristotelis. Šitas poreikis pasireiškė tuo, kad visuotinybė dabar buvo suvokta būtent kaip visuotinybė, kaip principo visuotinumas, reiškiantis tai, kad tas principas turi būti keliamas ir turi galioti kaip visuotinis principas; taigi ypatingybė dabar pažįstama šita visuotinybe, kitaip tariant, iškilo sisteminės filosofijos poreikis. Galima kalbėti apie Platono ir Aristotelio filosofijos sistemas, tačiau jos neįgijo sistemos formos, nes sistema turi turėti vieną principą, kuris nuosekliai apimtų visų atskirų dalykų traktavimą. Aristotelio filosofija yra išsamus visatos suvokimo kompleksas, matome, kaip jis viską redukuoja į spekuliatyvumą, ir tai yra aukščiausias mokslinis supratimas, nors prie kiekvieno dalyko jis ir prieina empiriškai. Aristotelio filosofijoje esti vienas principas, spekuliatyvus, bet jis neiškeliamas kaip vienis; spekuliatyvumo prigimtis neįsisąmoninama kaip sąvoka sau, joje neglūdi visa gamtos ir dvasios visatos įvairovės raida, juoba ji nėra pateikiama kaip visuotinybė, iš kurios išsiskleistų atskirybė (jo logika veikiau eina priešinga kryptimi). Aristotelis veikiau apžvelgia daugybę gyvų ir negyvų padarų, pasistato juos prieš savo objektyvų, suvokiantį mąstymą ir mintimi juos pagauna. Kiekvienas objektas pats sau yra sąvoka; Aristotelis sako: tai yra objektas, ir mes jį randame štai taip apibrėžtą. Tačiau šitas mintis jis sujungia, ir dėl to tada jis yra spekuliatyvus. Aristoteliui ir Platonui apskritai būdingas ir tam tikras empirizmas, pasireiškiantis tuo, kad jie įvairiais aspektais aptaria tam tikrą vaiz-

dinį; tokia laisva samprotavimo maniera ypač pasižymi Aristotelis. Nors aristoteliškajame moksle patį save mąstančio mąstymo idėja suprantama kaip aukščiausioji tiesa, tačiau jo realizavimas, gamtos ir dvasios visatos sąmonė sukuria už šitos idėjos ilgą pabirų sąvokų eilę. Joje nėra vieno dalyko: vieno principo, kuris būtų vedamas per visas šias sąvokas. Visa pažintų dalykų apimtis turi tapti viena vienybe, viena sąvokos organizacija. Todėl artimiausias filosofijos poreikis dabar yra tas, kad visuotinybė būtų suprasta kaip laisva sau, taigi tampa akivaizdus bendro principo visiems ypatingiems dalykams poreikis – minėtą idėją taip suprasti, kad įvairialypė realybė būtų susieta su šia idėja kaip su visuotinybe, būtų ja apibrėžta ir šitoje vienybėje pažinta. Toks yra tas filosofijos atramos taškas, kurį mes įgijome šitame *antrajame periode.*

Tokia sisteminė filosofija iš pradžių tampa dogmatizmu, vėliau kaip jo priešybė iškyla skepticizmas. Dogmatiškumą prancūzai vadina *systématique* (*système* reiškia tai, kad viskas nuosekliai pajungta vienam principui, kad vaizdiniai turi išplaukti iš vienos apibrėžties); todėl *systématique* reiškia tą patį kaip ir vienašališkumas. Aristotelio filosofijoje mes susidūrėme su aukščiausia idėja – patį save mąstančiu mąstymu; tačiau pastarasis stovi savo vietoje tik kaip tai, kas ypatinga, jis nėra visos jo filosofijos principas. Šitas patį save mąstantis mąstymas yra visiškai konkretus; mąstyti save patį yra objektyvumas, pats mąstymas yra subjektyvumas – νοῦς, kuris yra objektyvus ir subjektyvus, kuris yra vienybės sąmonė, taigi kaip mąstymo mąstymas jis yra konkretus. Toliau reikėjo, pirma, šitą idėją išrutulioti iš jos pačios ir visuotinybę atskleisti kaip realią visuotinybę, taigi reikėjo prieiti prie pasaulio tokio pažinimo, kad to pažinimo turinys būtų suvoktas tik kaip patį save mąstančio mąstymo apibrėžtis. Tačiau šitai negalėjo įvykti savaime ir sau. Pripažįstama tik vieno principo būtinybė. Antra, reikėjo įveikti tokią padėtį, kai šitas principas tėra formalus ir abstraktus principas, iš jo ypatingas pažinimo turinys dar neįgyjamas dedukcijos būdu, visuotinybė tik pritaikoma ypatingybei ir ieškoma to-

kio pritaikymo taisyklės. Kad ypatingas turinys būtų konkretus, jis turėtų būti išplėtotas iš idėjos; pastaroji Aristotelio filosofijoje pati savaime yra konkreti. Kitoks ypatingo turinio santykis su visuotinybe yra to turinio subsumcija; taigi čia jie abudu yra vienas nuo kito skirtingi, jų suvienijimas yra tik subsumcijos suvienijimas, todėl visuotinybė yra tik formalus principas. Fizinio ir dvasinio pasaulio reiškiniai savo ruožtu iš pradžių turi būti formuojami remiantis sąvoka, kad būtų prieita prie dėsnių; ir tada abu šitie procesai galėjo susitikti. Kiti mokslai paklūsta savo poreikiui pakelti reiškinį iki apibrėžtos minties, formuluoti visuotinius, bet apibrėžtus bendruosius teiginius; tada spekuliatyvusis protas gali atsiskleisti tuose teiginiuose ir jų sąryšyje, kuris yra vidinis jų sąryšis.

Taigi turi iškilti visuotinis principas, tačiau iš jo neišplėtojamas ypatingas pažinimo turinys; taigi principas lieka abstraktus, todėl tokia filosofija tampa vienašališka. Juk nevienašališkas yra tiktai toks konkretumas, kuris savyje turi abi puses. Kitaip tariant, tokia filosofija yra dogmatiška, teigianti. Juk tokiu būdu principas tiktai teigiamas, o ne įrodomas kaip tiesa. Čia būtinas tam tikras vienas principas, kuris galėtų sau viską pajungti; tas principas yra tai, kas yra pirmiausia, todėl jis neįrodomas, o tik teigiamas.

Taigi pažinimas dabar turi šitokį poreikį. To poreikio patenkinimas pasaulyje pasirodo vidinio dvasios būtinumo dėka – ne išoriškai, o taip, kad atitinka sąvoką. Šis poreikis ir pagimdo stoikų, epikūrininkų ir skeptikų filosofijas.

Jeigu, dėstydami pirmojo laikotarpio filosofiją, gerokai užtrukome, tai dabar šį užtrukimą galėsime kompensuoti, nes antrojo periodo filosofiją aptarsime trumpai.

Antras skyrius

ANTRAS PERIODAS: DOGMATIZMAS IR SKEPTICIZMAS

Šitame antrajame periode, kuris eina prieš Aleksandrijos filosofiją, aptarsime *dogmatizmą* ir *skepticizmą*. Dogmatizmas dalijasi į dvi dalis – į stoikų filosofiją ir Epikūro filosofiją, o trečioji filosofija, kuri kaip dalis įeina į abi šias filosofijas, tačiau vis dėlto yra kita filosofija, – tai skepticizmas. Nekalbėsime apie Aristotelio sekėjus ir peripatetikų filosofijos tolesnį plėtojimąsi, nors Teofrastas, Stratonas buvo garsūs filosofai. Ši filosofija nebėra įdomi, ir vėliau ji veikiau tapo tam tikra populiariosios filosofijos atmaina; mat kaip iš tikrųjų spekuliatyvi ji turėjo labiausiai sutapti su tikrove. Akademijos filosofiją nagrinėsime kartu su skepticizmu.

Matėme, kad ankstesniojo periodo pabaigoje atsirado idėjos arba visuotinybės sąmonė, kuri pati savyje yra tikslas, – tam tikras visuotinis, tačiau savyje apibrėžtas principas, kuris dėl to geba aprėpti ypatingybes ir gali būti joms taikomas. Šitas visuotinybės taikymo ypatingybei santykis čia yra vyraujantis, nes dar nėra minties, kad iš pačios visuotinybės išsiskleidžia visybės ypatingumas. Tačiau iš šitos visuotinybės taikymo kyla sistemos ir sisteminimo poreikis; tam tikras principas turi būti nuosekliai taikomas ypatingybei, idant juo remiantis būtų pažįstama viso, kas ypatinga, tiesa. Iš šio poreikio kyla vadinamasis dogmatizmas. Tačiau pagrindinis klausimas dabar yra *kriterijaus* klausimas. Spekuliatyviosios Platono ir Aristotelio didybės nebėra, tai veikiau sampročio filosofija. Jos principas abstraktus, taigi jis yra sampročio principas. Remdamasi tokiu santykiu, filosofija savo uždaviniu laiko tiesos kriterijaus klausimą: kadangi tiesa yra mąstymo ir realybės atitikimas arba, tiksliau, sąvokos tapatumas kaip subjektyvumo ir objektyvumo dermė, tai reikalingas tam tikras tokio atitikimo įvertinimo princi-

pas. Taigi šitas klausimas suponuoja tam tikro principo suradimą. Tiesa yra konkreti, o ne abstrakti. Kuo remiantis tiesa yra pažįstama, kuo remiantis ji įvertinama (κρίνειν) kaip tiesa? Taigi kriterijus ir principas yra tas pat. Tačiau šis klausimas išspręstas tik formaliai ir dogmatiškai, todėl iškyla skepticizmo dialektika, – ji atskleidžia šito principo, taigi ir apskritai principo kaip dogmatiško, vienašališkumą. Visoje daugybėje besiformuojančių sokratinių mokyklų pagrindinis dėmesys sutelkiamas į dvi apibrėžtis; *viena* jų – tai kriterijus, tam tikras principas, kuriuo remiantis viskas turi būti apibrėžiama, viską galima įvertinti, tam tikras visuotinis principas sau, toks principas, kuris būtų ir tai, kas apibrėžia ypatingybes. Mes jau ir anksčiau susidūrėme su tokiais abstrakčiais principais, pavyzdžiui, grynoji būtis, t. y. tiktai būtis, o to, kas ypatinga, kas prasideda neigimu, atskyrimu nuo kito, – to čia nėra ir tai teigiama kaip nesama. Tačiau dabar, priešingai, iškyla poreikis tokios visuotinybės, kuri kartu apibrėžtų ir ypatingybes ir kuri privalo tose ypatingybėse glūdėti; taigi ypatingybės čia nepaliekamos nuošalyje, o turi galioti kaip tos visuotinybės apibrėžtos.

Tolesnis šito filosofavimo padarinys yra tas, kad vertinimo principas, kaip formalus principas, buvo subjektyvus, todėl jis įgijo esminę *savimonės* subjektyvumo reikšmę. Dėl to, kad įvairovės apskritai pasisavinimas yra formalus ir išoriškas, aukščiausias taškas, kuriame mintis apibrėžčiausiu būdu save atranda, yra savimonė. Visos šitos filosofijos grynąjį savimonės santykį su savimi traktuoja kaip principą. Tik joje patenkinama idėja; sampročio formalizmas, būdingas dabartiniam tariamam filosofavimui, irgi tikisi rasti savo pripildymą, įgyti konkretų turinį subjektyvioje širdyje, vidiniame jausme, tikėjime. Nors gamta ir politikos pasaulis irgi yra konkretūs, tačiau tai tik tam tikras išorinis konkretumas; tikrasis konkretumas glūdi ne apibrėžtoje visuotinėje idėjoje, o savimonėje, savume. *Antroji* vyraujanti apibrėžtis – tai *išminčiaus* apibrėžtis. Pagrindiniai klausimai yra šie: kas yra

išminčius? kaip elgiasi išminčius? Ne tik νοῦς, bet ir apskritai viskas turi būti mąstoma, t. y. kaip tai, kas subjektyvu, turi būti *mano* mintimi. Kaip tai pasidaro mąstoma? – Nes įgyja formalaus tapatumo su savimi pavidalą. Kas yra savaime tai, kas mąstoma, t. y. tai, kas objektyvu? – Mąstymas. Kriterijaus, vieno principo mąstymas savo netarpiškoje tikrovėje yra subjektas savyje; mąstymas ir mąstantysis netarpiškai susiję vienas su kitu. Šitos filosofijos principas yra ne objektyvus, o dogmatinis, jis pagrįstas savimonės siekimu patenkinti save. Taigi subjektas yra tai, kuo reikia rūpintis. Subjektas pats sau ieško savyje savo laisvės, savo ištvermės principo, jis privalo atitikti kriterijų – šitą visiškai visuotinį principą, jis privalo save iškelti iki šitos abstrakčios laisvės, iki šitos nepriklausomybės. Savimonė gyvena savo mąstymo vienatvėje ir joje randa pasitenkinimą. Tokie yra pamatiniai interesai ir pamatinės apibrėžtys tų filosofijų, prie kurių mes dabar prieiname. Išdėstysime svarbiausius jų teiginius, tačiau įsileisti į detales būtų ir netikslinga, ir neįdomu.

Taip filosofija dabar įžengia į romėnų pasaulį. Ir nors ji vis dar priklauso graikams, nors didieji jos mokytojai visada buvo graikai (šios filosofijos atsirado Graikijoje), tačiau šios sistemos ypač romėnų viešpatavimo dėka iškilo kaip *romėnų pasaulio filosofija;* būdama priešprieša šitam pasauliui kaip nesiderinančiam su protinga praktine savimone, ši savimonė, atstumta nuo tikrovės ir įstumta į save pačią, protingumo galėjo ieškoti tiktai savyje ir tiktai sau, ji galėjo rūpintis tiktai savimi, kaip kad abstraktūs krikščionys rūpinasi tik savo sielos išganymu. Giedrame graikų pasaulyje subjektas buvo daugiau susirišęs su savo valstybe, su savo pasauliu, jis gyveno juose. Nelaimingoje tikrovėje žmogus įvejamas į save patį ir savyje turi ieškoti to sutarimo, kurio nebegalima rasti pasaulyje. Romėnų pasaulis yra abstraktus pasaulis – viena valdžia, vienas valdovas visam civilizuotam pasauliui. Tautų individualumas buvo nuslopintas, atskirą žmogų slėgė svetima valdžia, abstrakti visuotinybė. Tokia

nedarnos būsena pažadino poreikį ieškoti pasitenkinimo ir jį surasti. Kadangi (tai buvo pripažįstama) buvo tam tikra abstrakti valia, o pasaulio valdovo atskira valia irgi buvo abstrakcija, tai ir vidinis mąstymo principas turėjo būti abstraktus, jis galėjo atnešti tik formalų, subjektyvų susitaikymą. Roma turėjo tik abstraktaus viešpatavimo principą; taigi romėnų dvasiai galėjo būti patrauklus tik toks dogmatizmas, kuris buvo paremtas principu, pagrįstu ir įteisintu samprotavimo formos. Filosofija glaudžiai susijusi su pasaulėrega. Tiesa, romėnų pasauliui, kuris nužudė gyvąjį tautų individualumą, buvo būdingas formalus patriotizmas ir jo dorybės, be to, jis sukūrė darnią teisės sistemą; tačiau spekuliatyvioji filosofija negalėjo užgimti iš šios mirties; iš jos kilo tiktai geri advokatai ir Tacito moralė. Po to šitos filosofijos romėnų pasaulyje suėjo į prieštaravimą su jų senaisiais prietarais; filosofija užėmė religijos vietą.

Esama trijų filosofijų, kurios čia pasirodo; tai – *stoicizmas, epikūrizmas* ir *skepticizmas.* Platono filosofija, beje, dar išlieka gryna ir daugiausia yra žinoma kaip senoji Akademija; tuo tarpu *Naujoji akademija* pereina į skepticizmą. Be to, iki pat Cicerono laikų buvo peripatetikų; ši vėlyvoji peripatetikų filosofija jau nebėra aristotelinė, ji virto populiariąja filosofija, su kuria susiduriame Cicerono veikaluose. Aristotelio išeities taškas buvo empirinis, jis ėjo samprotavimo keliu, tačiau visa tai jis sutraukia į sąvoką, todėl jis yra spekuliatyvus. Spekuliatyvumas buvo būdingas jo dvasiai, bet to neužteko, kad jis pasidarytų metodu; toks spekuliatyvumas nėra pats sau laisvai iškilęs ir negali tapti principu.

Dogmatinė filosofija yra ta, kuri iškelia tam tikrą apibrėžtą principą, kriterijų, ir iškelia tik juos. Visi trys šios filosofijos iškelti principai yra būtini. 1. Pirmiausia tai *mąstymo,* paties *visuotinumo principas,* tačiau toks, kuris yra apibrėžtas savyje; mąstymas yra tiesos kriterijus, jis yra tai, kas apibrėžia. 2. Kitas principas, kuris iškyla kaip mąstymo priešprieša, yra apibrėžtumas kaip toks, *atskirumo principas, pojūtis* apskritai,

suvokimas, žiūra. Tai stoikų ir epikūrininkų filosofijos principai. Abu šie principai vienašališki ir, kaip *pozityvūs,* tapo sampročio mokslais. Abstraktus mąstymas pats savaime nėra konkretus. Apibrėžtumo esama šalia mąstymo, jis turi būti suvokiamas kaip esantis pats sau ir paverstas principu; jis įgyja absoliučią teisę abstraktaus mąstymo požiūriu. Taigi visuotinybė ir atskirybė. 3. Greta stoicizmo ir epikūrizmo kaip trečia filosofija pasirodo skepticizmas, kuris yra abiejų pirmųjų filosofijų vienašališkumo *neigimas.* Jos abi yra vienašališkos, ir tai turi būti įsisąmoninta, pažinta; taigi trečiasis principas yra neigimas bet kokio kriterijaus, visų apibrėžtų principų, kad ir kokio pobūdžio jie būtų – jusliniai, reflektuoti ar mąstomieji vaizdiniai ir žinojimas. Stoikų filosofija principu pavertė abstraktų mąstymą, epikūrininkų – pojūtį; skepticizmas yra negatyvioji pozicija, tai veiklus visų principų neigimas. Tiesioginis tokios pozicijos rezultatas – įsitikinimas, kad nieko negalima pažinti. Su šitokiu principu mes jau susidūrėme anksčiau – tai kinikų ir kirėniečių filosofija. Šitą principą randame ir Cicerono veikaluose, tačiau labai sunku stoikų principą atskirti nuo kinikų principo, taip pat nuo to principo, kuris būdingas peripatetikų dėstomai moralei.

Taigi vienas dalykas yra principas, kriterijus, kitas dalykas – ką subjektas daro vadovaudamasis šituo principu, kad būtų laisvas, kad įgytų dvasios *nepriklausomybę.* Tatai yra vidinė subjekto laisvė savyje; šita dvasios laisvė, šitas aistrų vengimas, šitas abejingumas, ramumas, atarakcija, ištvermingumas, dvasios vienodumas savyje, kuris nepasiduoda kančiai ir su niekuo nesusisieja, – tai ir yra visų šitų filosofijų *bendras tikslas,* kad ir kokį niūrų dabar įsivaizduojame skepticizmą, kad ir koks žemas mums dabar atrodo epikūrizmas. Šiaip ar taip, visos jos buvo filosofijos. Jų dėka individas būdavo patenkintas, ištvermingas, buvo nepriklausomas nei nuo malonumo, nei nuo kančios ar kokio kitokio ryšio; tikrasis epikūrininkas irgi iškilęs virš tokių ypatingų

ryšių. Tai, kad dvasia pasiekia pasitenkinimą tik būdama abejinga ir laisva visokių poveikių atžvilgiu, yra bendras visų šitų filosofijų požiūris. Tatai, žinoma, yra graikų filosofijos, tačiau jau perkeltos į romėnų pasaulį. Ana konkreti dorovė, anas siekimas įvesti principą į pasaulį remiantis valstybės santvarka, kaip tai mėgino padaryti Platonas, arba toks konkretus mokslas, kurį sukūrė Aristotelis, – visa tai jau išnyksta; romėnų pasaulio negandose visą dvasinės individualybės grožį ir taurumą sunaikino šalta, šiurkšti ranka. Šiame abstrakcijos pasaulyje individas buvo priverstas abstrakčiu būdu ieškoti pasitenkinimo savyje, nes tikrovė jo negalėjo duoti; jam reikėjo gelbėtis bėgant prie abstrakcijos kaip minties, prie abstrakcijos kaip egzistuojančio subjekto, taigi bėgti į šitą vidinę subjekto laisvę kaip tokią. Tokia filosofija atitiko romėnų pasaulio dvasią.

A. STOICIZMAS

Apie stoicizmą, lygiai kaip ir apie epikūrizmą, apskritai pasakytina, kad jie atsirado kaip tam tikras kinikų ir kirėniečių filosofijos pakaitalas (taip kaip skepticizmas tapo Akademijos pakaitalu), kitaip tariant, jos perėmė šių filosofijų principą, tačiau jam suteikė veikiau mokslinio mąstymo formą. Kadangi ir anose, ir šiose filosofijose turinys yra pastovus bei apibrėžtas ir dėl to savimonė tampa vienpusiška, tai šita aplinkybė, tiesą sakant, sunaikina spekuliatyvumą, kuriam nežinomas toks fiksuotas turinys, priešingai – jis jį pašalina ir objektą traktuoja kaip absoliučią sąvoką, kaip savo skirtybėse nedalomą visumą. Todėl šiose dviejose filosofijose iš tikrųjų susiduriame ne su spekuliatyvumu, o tik su tam tikru vienašališko ir riboto principo taikymu. Aristotelio filosofija pagrįsta neribota absoliučiąja idėja, kuri neteigiama tam tikru vienu apibrėžtumu, su tam tikra viena skirtybe; jo filosofijos trūkumas yra realizavimo trūkumas – momen-

tai nesujungiami į vieną sąvoką. O mūsų aptariamose filosofijose teigiama viena sąvoka kaip esmė ir viskas yra *susiję* su ja, taigi jose esti *būtinas* santykis; tačiau tai, *kame* viskas yra viena, nėra tiesa. Aristotelio filosofijoje kiekvienas dalykas nagrinėjamas savo apibrėžtume kaip absoliutus ir su kitkuo nesusijęs; pastaruoju atveju tas dalykas nagrinėjamas iš esmės šitame santykyje, taigi ne kaip absoliutus, tačiau jis netraktuojamas kaip esantis savaime ir sau. Kadangi atskirybė čia traktuojama ne absoliučiai, o tik reliatyviai, tai ir visumos išdėstymas nėra įdomus, – tai tam tikras išorinis santykis. Nors Aristotelis irgi rankioja atskirybes, tačiau tą rankiojimą nustelbia spekuliatyvus traktavimas, o šiuo atveju atskirybės tik rankiojamos, be to, ir požiūris į jas lieka išoriškas. Šitas santykis ne visuomet nuoseklus, taip yra, kai, pavyzdžiui, gamta traktuojama kaip dalykas pats savaime, o jos esamybė savaime ir sau atsiduria už jos ribų, todėl jos traktavimas tampa vien samprotavimu remiantis neapibrėžtais principais arba tik tokiais principais, kurie yra arčiausiai.

Kadangi, aptardami šias dvi filosofijas, mes apsiribosime tik bendriausiais jų principais, tai iš pradžių susipažinkime su pačiais žymiausiais stoikais.

Kalbant apie *stoikų filosofijos istoriją,* pirmiausia būtina nurodyti, kad stoikų mokyklos įkūrėjas yra *Zenonas* Kitijietis (jo nereikia painioti su Zenonu Elėjiečiu); jis gimė Kipre, Kitijos mieste, 109-ąją olimpiadą. Jo tėvas buvo pirklys, ir jis iš savo prekybos kelionių į Atėnus, kurie tada, o ir ilgą laiką vėliau buvo filosofijos centras ir daugybės filosofų gyvenama vieta, parveždavo savo sūnui knygų, daugiausia sokratikų veikalų, ir taip pažadino jo susižavėjimą mokslu bei meilę jam. Zenonas pats nuvyko į Atėnus.[230] Pasak kai kurių liudijimų, geras pretekstas atsidėti filosofijai jam atsirado tada, kai, nuskendus laivui, jis prarado savo turtą;[231] tai, ko jis neprarado, buvo išlavintas jo dvasios kilnumas ir protingo pažinimo meilė. Zenonas aplankė daug Sokrato sekėjų, pirmiausia Ksenokratą,[232] filosofą, priklausiusį Platono

mokyklai ir labai garsėjusį savo papročių griežtumu bei didžiuliu savo elgsenos rimtumu; esą jis buvęs išmėginamas panašiai[233] kaip Pranciškus Asyžietis – šiam Viešpats siuntęs išbandymus, kuriais jį palenkė sau,[234] – ir lygiai taip pat prieš juos atsilaikęs; nors Atėnuose nebuvo leidžiama teisme liudyti be priesaikos, tačiau jis nuo priesaikos buvęs atleistas, nes buvo besąlygiškai tikima jo žodžiu; ir jo mokytojas Platonas jam dažnai sakydavęs, kad jam reikėtų aukoti aukas ir gracijoms (θύε ταῖς χάρισι).[235] Po to Zenonas aplankė megarietį Stilponą, su kuriuo mes jau esame susipažinę; pas jį Zenonas dešimt metų studijavo dialektiką.[236] Filosofija tada apskritai buvo traktuojama kaip gyvenimo, netgi viso gyvenimo reikalas, ne taip, kaip filosofija studijuojama dabartinėse mokyklose, kur, prabėgomis su ja susipažinus, skubama prie kitų dalykų. Ir nors Zenonas vienodai rimtai užsiėmė dialektika ir praktine filosofija, tačiau jis nepaliko be dėmesio, kaip kad kiti sokratikai, ir fizikinės filosofijos; jis studijavo ypač Herakleito veikalus apie gamtą[237] ir pagaliau tapo mokytoju, jau savarankišku mokytoju, vienoje stojoje, Margojoje (στοὰ ποικίλη), kuri buvo išpuošta Polignoto paveikslais; pagal šitą stoją jo mokykla ir buvo pavadinta stoikų mokykla.[238] Kaip ir Aristotelis, jis svarbiausiu dalyku laikė filosofijos suvienijimą į tam tikrą visumą. Jo metodas išsiskyrė dialektiniu menu ir įrodymų įžvalgumu, o visai jo asmenybei buvo būdingas didžiulis rimtumas, įpročiai, panašūs į kinikų, nors jis ir nesistengė, kaip kad kinikai, atkreipti į save dėmesį. Jis neturėjo kinikų puikybės, tačiau ne mažiau saikingai negu jie tenkino savo būtiniausius poreikius; jis mito tik vandeniu, duona, figomis, medumi.[239] Tarp savo amžininkų Zenonas pelnė visuotinę pagarbą; pats Makedonijos karalius Antigonas dažnai jį aplankydavo ir valgydavo kartu su juo; karalius laišku, kurį pateikia Diogenas Laertijas, kvietė jį pas save, tačiau Zenonas atsisakė dėl savo senyvo, 80-ties metų, amžiaus.[240] Tai, kad jis įgijo milžinišką žmonių pasitikėjimą, liudija tai, jog atėniečiai jam pa-

tikėjo savo pilies raktą, bei tai, kad atėniečių susirinkimas, pasak minėtojo Diogeno, priėmė tokį sprendimą: „Kadangi Zenonas, Mnasėjo sūnus, daug metų išgyveno mūsų mieste užsiimdamas filosofija, įrodė esąs geras žmogus ir jaunuolius, kurie ieškojo jo pamokymų, kreipė į dorybės ir saikingumo kelią, skatindamas juos savo paties geru pavyzdžiu, tai piliečiai reiškia jam viešą pagyrimą apvainikuodami jį auksiniu vainiku už jo dorybę ir saikingumą. Be to, jis turi būti palaidotas Keramike valstybės lėšomis. Vainikui sukurti ir kapavietei pastatyti sudaroma penkių žmonių komisija".[241] Savo gyvenimo viršūnę Zenonas pasiekė apie 120-ąją olimpiadą (apie 300 m. pr. Kr.), tuo pat metu kaip Epikūras, Arkiselajas iš Naujosios akademijos ir kiti. Jis mirė sulaukęs garbaus amžiaus (72 arba 98 metų) 129-ąją olimpiadą (Aristotelis mirė trečiaisiais 114 olimpiados metais), persisotinęs gyvenimu, jis nusižudė – pasismaugė virve arba numarino save badu, nes susilaužė pirštą.[242]

Iš kitų stoikų ypač žymus buvo Zenono mokinys ir sekėjas *Kleantas*, garsaus himno dievui kūrėjas (tą himną mums išsaugojo Stobajas); jis taip pat yra žinomas ir iš apie jį sukurto anekdoto: kai Atėnų teismas pagal įstatymus pareikalavo, kad Kleantas pasiaiškintų, iš kokių lėšų jis gyvena, jis teismui įrodė, kad naktimis nešioja sodininkui vandenį ir, šitaip versdamasis, užsidirba tiek, kad dienas galėtų leisti Zenono draugėje; tiesa, mums ne visiškai suprantama, kaip būtent šitaip galima gerai filosofuoti. Ir kai jam po to buvo pasiūlyta parama iš valstybės kasos, jis, Zenono patartas, jos atsisakė. Kleantas, kaip ir jo mokytojas, mirė sulaukęs 81-erių metų, savanoriškai, atsisakęs maisto.[243] (Iš vėlesnių stoikų būtų galima išvardyti daugelį, kurie išgarsėjo.)

Tačiau ypač pasižymėjęs moksle buvo *Chrisipas* iš Sicilijos, gimęs pirmaisiais 125-osios olimpiados metais (280 m. pr. Kr.), kuris taip pat gyveno Atėnuose ir buvo Kleanto mokinys. Jis ypač daug nuveikė visapusiškai tobulindamas ir skleisdamas stoikų filosofiją. Jį labiausiai išgarsino jo logika ir dialektika;

net buvo sakoma, kad jeigu dievams reikėtų dialektikos, tai jie naudotųsi ne bet kokia, o tik Chrisipo. Negali nestebinti ir jo, kaip rašytojo, darbingumas; pasak Diogeno Laertijo, jo kūrinių būta 705 (Tiedemannas kalba apie 5000). Dėl to apie jį sakoma, kad jis kasdien parašydavęs 500 eilučių. Tačiau tai, kaip jis kūrė savo veikalus, atima norą stebėtis jo literatūriniais gabumais, – pasirodo, kad tai daugiausia arba kompiliacijos, arba pakartojimai. Dažnai jis rašydavo apie tą patį dalyką; kas jam šaudavo į galvą, tą jis perkeldavo į popierių, prikergdamas daugybę paliudijimų; jis nurašė nuo kitų beveik ištisas knygas, ir kažkas apie jį yra pasakęs, kad jeigu iš jo atimtume viską, kas priklauso kitiems, tai jam liktų tik baltas popierius, kuriame jis rašė. Žinoma, iš tikrųjų nėra taip blogai, tai matyti kad ir iš visų stoikų veikalų citatų – Chrisipui visuomet tenka pirma vieta, nuolatos imami būtent jo apibrėžimai ir paaiškinimai. Neabejotina, kad jis ypač didelį dėmesį skyrė stoikų logikos pagrindimui. Diogenas Laertijas pateikia ištisą jo veikalų sąrašą, tačiau mums neišliko nė vienas. Sunku būtų rinktis: jeigu gaila, kad neišliko nė vienas iš pačių geriausių jo kūrinių, tai vis dėlto galbūt laimė, kad jie išliko ne visi. Jis mirė 143-ąją olimpiadą (212 m. pr. Kr.).[244]

Iš vėlesnio laiko dar paminėtinas *Diogenas,* jis kilęs iš Seleukijos miesto Babilonijoje (garsusis Karneadas iš Akademijos pas jį mokėsi dialektikos); jis žinomas dar ir dėl to, kad kartu su Karneadu ir filosofu peripatetiku Kritolaju antraisiais 156-osios olimpiados metais (598 a. u. c.) buvo pasiųstas į Romą kaip atėniečių pasiuntinys; šita pasiuntinybė pradėjo pažindinti romėnus su graikų filosofija, dialektika ir iškalbos menu.[245] Dar paminėtinas *Panaitijas,* kuris žinomas kaip Cicerono mokytojas, pagal jo veikalus Ciceronas parašė knygą „Apie pareigas".[246] Galiausiai dar paminėsime irgi garsų mokytoją *Poseidoniją,* kuris Cicerono laikais taip pat ilgai gyveno Romoje.[247]

Vėliau stoikų filosofija išplinta ir pas romėnus, t. y. ji tampa daugelio romėnų filosofija, tačiau negalima sakyti, kad

dėl to ši filosofija kaip mokslas būtų daug laimėjusi; priešingai, filosofija dabar, sprendžiant iš *Senekos* ir vėlesnių stoikų, Epikteto, Antonino, visiškai prarado tikruosius spekuliatyvius interesus ir pasuko veikiau retorine ir pamokslaujančia kryptimi; minėti ją filosofijos istorijoje būtų tas pat, kaip priskirti jai dabartinius pamokslus, kurie sakomi bažnyčiose. *Epiktetas,* kilęs iš Hieropolio miesto Frygijoje, gyveno I a. po Kr. pabaigoje; iš pradžių jis buvo Epafrodito vergas, bet šis vėliau jam suteikė laisvę, ir Epiktetas išvyko į Romą. Kai Domicianas ištrėmė iš Romos (49 m. po Kr.) filosofus, nuodytojus ir matematikus, Epiktetas persikėlė į Nikopolio miestą Epyre ir mokytojavo. Iš jo paskaitų Arianas sudarė išsamius *Dissertationes Epictetae,* kurie mums išliko, taip pat stoicizmo kompendiumą (ἐγχειρίδιον).[248] Imperatorius Markas Aurelijus *Antoninas,* filosofas, iš pradžių valdė kartu su Liucijum Aurelijum Veronu (161—169 m. po Kr.), paskui (iki 180 m.) – vienas; jis kariavo su markomanais. Mums išliko jo mintys dvylikoje knygų – εἰς ἑαυτὸν, βιβλία ιβ, *meditationes ad se ipsum;* jis čia visada kalbasi pats su savimi. Tai ne spekuliatyvaus, o moralizuojančio pobūdžio kūrinys: žmogus privaląs išsiugdyti savyje visas dorybes.

Be kita ko, mes neturime senųjų stoikų raštų originalų. Šaltiniai, kuriais mes iki šiol galime remtis kalbėdami apie stoikų filosofiją, baigiasi nepriėjus senųjų stoikų. *Šaltiniai,* iš kurių galima semtis žinių apie stoikų filosofiją, yra labai gerai žinomi. Tatai yra *Ciceronas,* kuris pats buvo stoikas, ypač *Sekstas Empirikas* (skepticizmas pirmiausia ginčijosi su stoicizmu), kurio išdėstymas liečia daugiau teoriją ir filosofiniu požiūriu yra įdomus. Šią filosofiją padeda suprasti ir *Seneka, Antoninas, Arianas, Epikteto* ἐγχειρίδιον bei *Diogenas Laertijas.*

Stoicizmas iš pradžių iškilo kaip kinizmo kopija ir jo patobulinimas. Kinizmas teigia, kad sąmonės esmė yra tai, jog ji netarpišku būdu esti kaip natūrali sąmonė. Paprastumas esąs paprastas natūralumas, atskiro žmogaus netarpiškumas, kad žmogus esąs pats sau ir save išsaugąs įvairiuose

geismų, malonumų sūkuriuose, pripažindamas esmingais kai kuriuos dalykus ir į juos nukreiptą veiklą, išsaugąs išoriškai paprastą gyvenimo būdą. Stoicizmas šitą paprastumą perkelia į minties sritį; sąmonės tikrosios būties turinys ir forma yra ne netarpiškas natūralumas, o mintimi pagautas gamtos ir prigimties protingumas, nes tikra ir gera yra tai, kas glūdi minties paprastume.

Jeigu kalbėsime apie pačią stoikų *filosofiją,* tai reikia pasakyti, kad jie apibrėžtai filosofiją dalijo į *tris* dalis, su kuriomis mes jau susidūrėme anksčiau, į jas filosofija apskritai visada bus skirstoma. Šios trys dalys yra: 1) *logika,* 2) *fizika,* arba gamtos filosofija, ir 3) *etika,* dvasios filosofija, ypač jos praktinis aspektas. Tačiau šios filosofijos turinys nėra labai originalus ir kūrybiškas.

1. Fizika

Aptardami stoikų fiziką, pirmiausia turime pasakyti, kad ji nėra labai savita. Tai veikiau tam tikra iš senųjų fizikų surinkta visuma, suformuota pagal Herakleitą. Kiekviena iš trijų mūsų dabar aptariamų mokyklų turi labai savitą ir apibrėžtą terminiją, Platono ir Aristotelio filosofijai tai nėra itin būdinga; taigi dabar susipažinsime su ypatingais jų posakiais ir tų posakių reikšmėmis. Būtina konkrečiau apibūdinti stoikų fizikos pagrindus. *Svarbiausia mintis* čia yra ta, kad apibrėžiantis protas, λόγος, yra tai, kas valdo, viešpatauja, kuria, jis viską aprėpia, juo pagrįsta visų gamtos formų, kaip λόγος kūrinių, substancija ir veikmė; jį protingame jo veikime stoikai vadina dievu. Tai sampratinga pasaulio siela; kadangi stoikai ją vadina dievu, tai mes šiuo atveju turime reikalą su panteizmu; kiekviena filosofija yra panteistinė, nes ji teigia, kad sąvoka, protas glūdi pasaulyje. Kleanto himnas šiuo atžvilgiu itin iškalbus: „Niekas nei žemėje, nei eteriškajame danguje, nei jūroje neatsitinka, o demone, be tavęs,

išskyrus tai, ką piktieji padaro dėl savo neišmanymo. Bet tu moki ir kreivą dalyką padaryti tiesų, tu gali sukurti tvarką iš netvarkos, pats priešiškumas tau draugiškas. Juk tu viską turi viename, tu sujungi gėrį su blogiu; taigi viskame yra tik vienas λόγος, kuris visada yra ir nuo jo bėga tie, kurie yra blogi tarp mirtingųjų. O nelaimingieji, jie visuomet nori gėrio (τῶν ἀγαθῶν), bet neįžvelgia ir nesupranta dievo visuotinio įstatymo (κοινὸν νόμον), kuriam protingai (σὺν νῷ) paklusdami jie gyventų gerą (ἐσθλόν) gyvenimą!"[249] Todėl gamtos studijas stoikai laikė esmingu ir *naudingu* dalyku, nes tokiu būdu pažįstamas visuotinis įstatymas, visuotinis protas, kad iš jų žmonės taip pat galėtų žinoti savo pareigas, jiems duotą įstatymą, taigi kad jie galėtų gyventi pagal λόγος, pagal gamtos įstatymą, kad jų veiksmai atitiktų aną visuotinį įstatymą. Stoikai siekė pažinti šitą λόγος toli gražu ne dėl jo paties. Gamta esanti tiktai vieno bendro įstatymo pasireiškimas ir atsiskleidimas.

Smulkiau aptarsime kelias jų fizikos idėjas. Kūniškume jie skiria veiklumo momentą (veiklųjį λόγος, pasak Spinozos – *natura naturans*) ir pasyvumo momentą (pasyvųjį λόγος, *natura naturata*). Pastarasis momentas yra *materija,* substancija, neturinti kokybės(τὸ ποιόν; kūrimo, veikimo ypatumas, tai, kas teigiama, padaryta, negatyvusis momentas). *Kokybė,* apskritai forma, veiklumas yra santykis (λόγος) materijoje; ir tai yra dievas, tai, kas veikia arba kas turi kokybę, t. y. tai, kas visuotinę materiją paverčia kažkuo ypatinga.[250]

Toliau apibūdindami gamtos formas, tuos bendruosius gamtos dėsnius, stoikai daugiausia remiasi Herakleito idėja; Zenonas Herakleitą studijavo ypač giliai. *Ugnį* jie laikė svarbiausiuoju pradu, realiuoju λόγος. Pasaulis atsiranda taip, kad pats sau esantis dievas visą substanciją, visą materiją (οὐσίαν) per orą varo į vandenį; ir kaip visuose kūriniuose drėgmė, kurią gaubia sėkla, yra pradinis dalykas, kuris gimdo visa, kas ypatinga, taip ir anas λόγος, kadangi jis vadinasi kuriančiuoju sėklą (σπερματικός), būna vandenyje ir

po to savo veikla sukelia materijoje kitų apibrėžtų daiktų atsiradimą. Tas pradinis dalykas yra keturi pradai – ugnis, vanduo, oras, žemė.[251] Toliau, sekdami Herakleitu, stoikai teigia, kad visuotinė materija, οὐσία, neapibrėžta būtis apskritai „iš ugnies per orą pavirsta drėgme; pastarosios tvirtosios dalys (παχυμερές) sutankėdamos (συστάν) žeme užsibaigia (ἀποτελεσθῇ γῇ), o retosios dalys tampa oriškomis (ἐξαερωθῇ), o dar labiau išretėdamos jos pagimdo ugnį. Toliau iš šių pradų susimaišymo atsiranda augalai, žvėrys ir kitokios veislės".[252] Taip pat ir mąstanti *siela* yra tokia ugnis; ir visos žmonių sielos, ir žvėrių gyvybingumo pradas, ir augalai yra visuotinės pasaulio sielos, visuotinio λόγος, visuotinės ugnies dalys; šitas centrinis taškas yra tai, kas valdo, stumia pirmyn. Pasak stoikų, tai yra tam tikras ugninis alsavimas (πνεῦμα ἔνθερμον).[253] Regėjimas taip pat yra tam tikras to, kas valdo (ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ), λόγος dvelksmas, kuris pasiunčiamas akims; girdėjimas yra įtemptas, skvarbus dvelksmas (πνεῦμα διατεῖνον), kurį valdantysis (ἡγεμονικόν) pasiunčia ausims.[254]

Gamtą kaip *procesą* stoikai apibūdina šitaip: „Ugnį jie vadina κατ' εξοχὴν στοιχεῖν, nes iš jos, kaip pirminio dalyko, kitimo (μεταβολήν) atsiranda (συνίστασθαι) visa kita ir joje, kaip visa ko pabaigoje, visa tai suyra ir ištirpsta (εἰς αὐτὸ ἔσχατον πάντα χεόμενα διαλύεσθαι).[225] Taip Herakleitas ir stoikai teisingai suprato amžinąjį gamtos procesą. Daug lėkščiau šitą dalyką suvokia Ciceronas, kuris šitą mintį suprato klaidingai, nes joje įžiūrėjo pasaulio gaisrą ir jo pabaigą, taigi pasaulio pabaigą laike, o tai jau visiškai kita mintis. Savo veikale „De natura deorum" jis vienam stoikui įdeda į lūpas tokius žodžius: „Galų gale viską praryja ugnis";[256] tai jau vaizdinių kalba. O patiems stoikams viskas yra tik tam tikras tapsmas. Tad ugnį jie traktuoja kaip veiklųjį pradą. Ugnis neapibrėžtą materiją paverčia apibrėžtais elementais, ir šitų elementų mišiniai yra augalai, žvėrys; tai nepakankama mintis. Tačiau dievas apskritai yra gamtos, ugnies visas veik-

lumas, dėl to jis yra pasaulio siela. Taigi stoikų požiūris į gamtą yra išbaigtas panteizmas. Dievas, pasaulio siela yra ugniškumas, kuris kartu yra λόγος – protinga gamtos tvarka ir veiklumas. Šitą λόγος, šitą tvarkantįjį jie vadina dievu, taip pat gamta, lemtimi, būtinybe, judinančiąja materialių daiktų jėga; λόγος, kaip kuriantis, yra ir numatymas. Ir tokios jo reikšmės yra vienodos.[257] Logiškumas viską sukuria; varantysis veiklumas lyginamas su sėkla. Jie sako: „Sėkla, gimdanti logiškumą (τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ), pati yra logiška. Pasaulis iš savęs siunčia (προΐεται) logiškumo sėklą, taigi jis yra logiškas pats savyje", ir bendra visuma, ir kiekvienas ypatingas egzistuojantis pavidalas. „Kiekvieno judėjimo pradžia bet kokioje prigimtyje ir sieloje kyla (γίνεται) iš to, kas valdo (ἡγεμονικοῦ), ir visos jėgos, kurios išspinduliuojamos (ἐξαποστελλόμενα) į atskiras visumos dalis, pasiunčiamos valdančiojo kaip tam tikro šaltinio; todėl kiekviena jėga, kuri yra dalyje, yra ir visumoje (περὶ τὸ ὅλον), nes ji daliai yra įduota (διαδίδοσθαι) valdančiojo. Visuma apima (περιέχει) loginio gyvybingumo sėklas (σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζῴων)", visus ypatingus pradus; „taigi visuma yra tam tikras logiškumas (λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος)".[258] Taigi ši fizika yra herakleitiška, tačiau logika atitinka aristoteliškąją; ir mes galime ją suprasti būtent šitaip.

Apie *Dievą* ir *dievus* stoikai irgi kalba įprastų vaizdinių kalba; „Dievas – tai nepagimdytas ir amžinas visos šitos pasaulio tvarkos ir sistemos meistras, kuris kartas nuo karto įtraukia į save šitą substanciją, o po to ją vėl pagimdo".[259] Čia apskritai nesama jokio apibrėžtumo. Stoikai kalba apie pasaulį, apie keturis elementus daugmaž pagal Herakleitą – kad ugnis tarp tų elementų yra veiklusis pradas, kad ji virsta kitais elementais kaip savo formomis ir t. t., bet kalba taip, kad tai filosofijos visai nedomina. Taip pat nenušviečiamas ir anas Dievo, kaip absoliučios formos, santykis su materija. Kai kada visata yra formos ir materijos vienybė, o Dievas – pasaulio siela, kai kada[260] visata, kaip gamta, yra įformintos mate-

rijos būtis, o siela yra jos priešprieša, Dievo veikmė – tai pradinių materijos formų sutvarkymas, λόγοι σπερματικοί.[261] Tačiau to, kas esminga, – šitų priešybių suvienijimo ir susidvejinimo – čia trūksta. Apskritai tik senųjų stoikų filosofijoje esama tam tikros fizikinės dalies. Vėlyvieji stoikai į fiziką visiškai nekreipia dėmesio, o užsiima tiktai logika ir morale.

Tokie yra bendrieji stoikų vaizdiniai. Stoikai sustoja prie visuotinybės. Tai visuotinis tikslas: kiekvieną atskirybę apima tam tikras λόγος, šį savo ruožtu – visuotinis λόγος, kuris yra pats κόσμος. Kadangi stoikai logiškumą suvokė kaip tai, kas apskritai gamtoje veiklu, tai jie atskirus jos reiškinius vertino kaip dieviškumo atsiskleidimą. Todėl jų panteizmas pritapo prie tautinių vaizdinių apie dievus ir su tais vaizdiniais susijusių *prietarų,* prie visokių tikėjimų stebuklais ir pranašysčių; jie manė, kad gamta pateikia tam tikrų blogų užuominų, kurioms žmogus turi priešintis tarnaudamas dievui. Epikūrizmas kėlė sau uždavinį išlaisvinti žmogų nuo prietarų, o stoikus visiškai valdo prietarai. Ciceronas savo knygoje „De divinatione", kalbėdamas apie pranašystes, daugiausia remiasi stoikais; daugelį samprotavimų jis tiesiog pateikia kaip stoikų samprotavimus; Cicerono kalbos apie ženklus, nurodančius būsimus žmogaus gyvenimo įvykius, atitinka stoikų filosofiją. Jeigu erelis skrenda dešinėje, tai yra dievybės pasireiškimas, kuriame slypi nurodymas žmonėms, ką jie dabar turi daryti. Matėme, kad stoikai kalba apie dievą kaip apie visuotinį būtinumą; bet jie lygiai taip kalba ir apie ypatingus dievus; dievas kaip λόγος irgi yra susijęs su žmonėmis bei žmonių tikslais, ir šiuo požiūriu jis yra *numatymas,* tokiu būdu stoikai prieina prie ypatingų dievų vaizdinio. Cicerono žodžiais:[262] „Chrisipas, Diogenas ir kiti stoikai sprendžia šitaip. Jeigu dievai egzistuoja ir jie iš anksto nenurodo žmonėms, kas turi atsitikti ateityje, tai jie žmonių nemyli; arba jie patys nežino, kas įvyks ateityje; arba jie yra tos nuomonės, kad visai nesvarbu, ar žmogus tai žino; arba jie tokį ateities atskleidimą laiko nesuderinamu su sa-

vo didybe; arba jie negali tų dalykų padaryti pažiniais žmogui". Visas tokias prielaidas jie atmeta *(nihil est beneficentia praestantius etc.)*. Ir tada jie prieina prie išvados: „Dievai atskleidžia žmonėms ateitį"; toks samprotavimas visai atskirus individų tikslus traktuoja kaip dievų interesą. Tai leisti žinoti ir kištis, tai, priešingai, to nedaryti – tatai yra nenuoseklu, t. y. nesuprantama; tačiau kaip tik šitas nesuvokiamumas, nesuprantamumas ir yra svarbiausias dalykas. Stoikai buvo romėnų visų prietarų globėjai; jie gina ir pateisina kiekvieną išorinį, teleologinį prietarą. Kadangi stoikai rėmėsi požiūriu, kad protas yra dievas (protas esąs dieviškas, bet dieviškumo jis neišsemia), tai jie nuo to, kas visuotina, iškart žengė prie to, kas ypatinga. Tai, kas tikrai protinga, žmonėms buvo apreikšta kaip Dievo įstatymas; o tai, kas naudinga, kas atitinka atskirus tikslus, šitame tikrajame dieviškume nėra apreikšta. Tačiau stoikai iškart peršoko prie tų apreiškimo būties dalykų, kurie tarnauja atskiriems tikslams.

2. Logika

Antra: *dvasinis filosofijos aspektas.* Kalbėdami apie jį, pirmiausia turime aptarti tą stoikų principą, kuriuo jie remiasi atsakydami į klausimą, kas yra tikra ir protinga. Nagrinėdami tiesos *pažinimo šaltinį* arba kriterijų (šiam klausimui jie skiria daug dėmesio), stoikai prieina prie išvados, kad mokslinis principas yra *mąstomas vaizdinys;* mąstomas vaizdinys yra tiesa ir gėris. Arba, kitaip tariant, tikra ir gera yra tai, kas įžvelgiama, kas atitinka protą; tačiau atitikti protą – reiškia būti mąstomam, suvoktam. Juk tiesa ir gėris teigiami kaip turinys, kaip esamybė; protas lieka paprasta forma, o ne paties turinio skyrimas. Tai yra ὀρθὸς λόγος, taip Zenonas vadino ir kriterijų.[263]

Šitas *„pagautas* vaizdinys", φαντασία καταληπτική, yra garsusis stoikų tiesos *kriterijus,*[264] taip jis anuomet buvo pra-

dėtas vadinti, kaip tik apie jį čia ir kalbama, – bet kokios tiesos mastelis ir svarstymo pagrindas; tatai, žinoma, labai formalu. Šiuo atveju teigiama tam tikra pagaunančiojo mąstymo ir būties vienybė, kurioje vieno nėra be kito; tai ne juslinis vaizdinys kaip toks, o į mintį sugrįžęs ir įsisąmonintas vaizdinys. „Vaizdinys (φαντασία) pats savaime yra tik fantazija (τύπωσις), ir Chrisipas čia naudojo kitimo (ἑτεροίωσις) terminą.“[265] Bet kad vaizdinys būtų tiesa, jis turi būti suvoktas, sugautas. Jis prasideda nuo pojūčio, o antrasis momentas yra suvokimas. Iš pradžių į mus patenka tam tikro kito tipas (ἑτεροίωσις), po to mes jį paverčiame savu: tatai įvyksta mąstymo dėka. Zenonas šitą pavertimo savu momentą vaizdžiai palygino su tam tikru rankos judesiu: rodydamas ištiestą delną, jis sakydavo, kad tai stebėjimas, suvokimas, *perceptio*, netarpiška sąmonė; kai šiek tiek sulenkdavo pirštus – tai esąs tam tikras sielos pritarimas, vaizdinys paverčiamas mano vaizdiniu; kai jis visai sugniauždavo pirštus į kumštį – tai jau esąs κατάληψις, tam tikras pagavimas, kaip kad mes pagavimu (das Begreifen) vadiname juslinį suvokimą; kai paskui dar kaire ranka tvirtai ir kietai suspausdavo dešinį kumštį, tai sakydavo, kad tai esąs mokslas, kuris nepasiekiamas niekam, išskyrus išminčių“; tai, kad aš sugniaužiu kumštį dar kartą, kad tai, kas nutverta, suspaudžiu dar ir kita ranka, reiškia, kad aš suvokiu mąstymo tapatumą su turiniu, ir tai yra to turinio patvirtinimas. „Tačiau to, kas yra arba buvo šitas išminčius, niekada nepasako ir stoikai“, – priduria Ciceronas,[266] išdėstęs tuos dalykus; apie tai mes dar kalbėsime. Tačiau nuo šitokių Zenono gestikuliavimų pats dalykas nepasidaro aiškesnis. Ana pradžia, būtent ištiestas delnas, šiuo atveju yra juslinis suvokimas, netarpiškas regėjimas, girdėjimas; pirmasis rankos judesys yra apskritai suvokimo spontaniškumas. Šitas pirmas pritarimas turiniui pritinka kad ir kvailiui; jis yra silpnas ir gali būti klaidingas. Kitas momentas yra rankos sugniaužimas, nutvėrimas, paėmimas; šis momentas vaizdinį paverčia tiesa, taigi vaizdi-

nys tampa tapatus su mąstymu. Dabar atsiranda mano tapatumas su šita apibrėžtimi. Tačiau tai dar nėra mokslas; pastarasis yra tvirtas, tikras, nekintantis supratimas remiantis protu arba mąstymu, remiantis tuo, kas valdo (ἡγεμονικόν), – šitai vadovauja sielai. Viduryje tarp mokslo ir kvailybės yra tikroji sąvoka, tačiau ji kaip φαντασία καταληπτική pati dar nėra pats mokslas. Sąvokoje mąstymas duoda pritarimą esamybei, jis pažįsta pats save; juk pritarimas ir yra būtent daikto dermė su savimi. Tačiau žinojime glūdi pagrindų matymas ir apibrėžtas pažinimas objekto mąstymu. Φαντασία καταληπτική yra mąstymas; mokslas yra mąstymo sąmonė, anos dermės pažinimas.

Ir su šitais stoikų apibrėžimais bei jų pakopomis mes galime sutikti. Ne tik šitas mąstymas pats savyje yra tiesa arba, kitaip tariant, ne jame glūdi tiesa kaip tokia (tatai yra tik protinga tiesos sąmonė); tiesos kriterijus yra anas vidurys, pagautas vaizdinys arba toks vaizdinys, kuriam mes pritariame. Matyti, kad šitaip apskritai išsakoma garsioji tiesos definicija – kad tiesa yra objekto ir sąmonės atitikimas; bet kartu būtina pastebėti, kad tai turi būti suprantama paprastai – ne tokia prasme, kad sąmonė turi tam tikrą vaizdinį, o kitoje pusėje stovi tam tikras objektas ir kad jie abu privalo atitikti vienas kitą, taigi kad dar turi būti kažkas trečia, kas juos sulygintų. Šitas trečia yra pati sąmonė; tačiau tai, ką ji gali sulyginti, yra ne kas kita, o jos vaizdinys ir – ne objektas, o – vėl jos vaizdinys. Sąmonė įima objekto vaizdinį; šitas įėmimas, šitas pritarimas ir yra tai, dėl ko vaizdinys iš esmės įgyja tiesos pobūdį – dvasios liudijimo, objektyvaus logo, pasaulio protingumo pobūdį. Šiuo atveju nėra taip, kaip paprastai įsivaizduojama, – kad tam tikras rutulys įsispaudžia į vašką, ir kažkas trečias palygina rutulio ir vaško formą ir nusprendžia, kad jie abu vienodi, taigi kad įspaudas teisingas, kad vaizdinys atitinka daiktą. Ne, mąstymo veikla yra ta, kad mąstymas savaime ir sau pats sau pritaria, patvirtina, kad objektas jį atitinka; čia ir slypi tiesos jė-

ga arba, kitaip tariant, būtent mąstymo pritarimas yra šito atitikimo išsakymas, pats įvertinimas. Stoikai sako, kad čia ir glūdi tiesa. Tai tam tikras objektas, kuris kartu yra mąstomas, taigi mąstymas duoda savo pritarimą, nustatydamas subjekto atitikimą jam pačiam – turinio atitikimą mąstymui; taigi mąstymas čia viešpatauja.

Tai, kad kas nors *yra* arba kas nors yra tiesa, yra ne todėl, kad kas nors *yra* (juk šitas būties momentas yra tiktai vaizdinys); kas nors *yra* todėl, kad jis savo jėgą semia iš sąmonės pritarimo. Tačiau sąmonė ne pati sau yra tiesa, o jai reikia objektiškumo. Paties objekto tiesa kyla iš to, kad šitas objektas atitinka mąstymą, o ne atvirkščiai – mąstymas objektą; juk pastarasis gali būti juslinis, kintamas, netikras, atsitiktinis, o toks jis yra netikras, dvasiai jis yra klaidingas ir netikras. Tatai ir yra svarbiausioji stoikų apibrėžtis. Apie tai, kas stoikų mokyme spekuliatyvu, daugiau galime spręsti iš jų priešininkų negu iš jų pačių ir jų sekėjų. Tačiau ir iš jų mokymo išplaukia šita vienybės idėja; ir nors abu momentai čia yra supriešinti, jie abu yra būtini, tačiau *esmė* yra mąstymas. Sekstas Empirikas[267] tai išreiškia šitaip: „Iš to, kas juntama ir mąstoma, tik kai kas yra tiesa, tačiau ji yra tiesa ne tiesiogiai" (ne netarpiškai), „o tai, kas juntama, yra tiesa tik dėl savo santykio su atitinkamomis mintimis". Taigi ir netarpiškas mąstymas nėra tiesa, o yra tiesa tik tiek, kiek atitinka λόγος, ir protingumu pripažįstamas kaip atitinkantis protingą mąstymą. Toks yra bendras stoikų požiūris.

Stoikų filosofijoje įdomi tiktai ši idėja; bet šioje idėjoje glūdi ir jos riba. Tiesą ji išreiškia tik kaip esančią objekte, kaip mąstomame objekte. Kaip tik todėl ta tiesa yra formali arba, kitaip tariant, ji pati savaime nėra reali idėja. Juk pačiame šitame principe glūdi jo formalizmas. Tai, kad kas nors yra tikra, priklauso nuo to, kad tai yra mąstoma, o tai, kad tai yra mąstoma, priklauso nuo to, kad kas nors yra. Taigi nuo vieno pas kitą.[268] Šiuo atveju pasakoma tai, kad mąstymui būtinas objektas kaip tam tikras išorinis dalykas, kuriam

jis galėtų duoti savo pritarimą. Negali būti nė kalbos, kad šia kritika norima pasakyti, jog mąstanti sąmonė, dvasia, tam, kad ji egzistuotų, kad ji būtų sąmonė, – jog ši sąmonė galėtų apsieiti be objekto; tai glūdi jau pačioje sąmonės sąvokoje. Tačiau šitas objekto buvimas kaip kažkas išoriška yra tik tam tikras momentas, kuris nėra nei vienintelis, nei esminis. Tai yra dvasios pasireiškimas, ir ji *yra* tik tada, kai ji reiškiasi; dvasioje objektas turi būti, ji turi jį turėti kaip išorišką ir duoti jam savo pritarimą, t. y. dvasia turi išeiti iš šito santykio ir nueiti į save, kad pažintų savo vienybę, bet, nuėjusi į save, ji turi iš savęs pagimdyti objektą ir suteikti sau tokį turinį, kurį ji pasiuntė išorėn iš savęs. Stoicizmas yra tiktai šitas dvasios sugrįžimas į save, teigiantis savo pačios ir objekto vienybę ir pažįstantis jų atitikimą; bet stoicizmas nėra kitas, paskesnis dvasios išėjimas iš savęs pačios, kuris išskleistų iš savęs tam tikro turinio mokslą. Stoicizmas neina toliau, jis čia sustoja; jis padarė savo objektu būtent šitą vienybę, o jos išplėtojimo jų moksle mes jau nerasime.

Toks formalus požiūris dar negali būti laikomas pakankamu. Juk aukščiausia yra mąstymas kaip mąstymas. Mąstymas pritaria turiniui, pasisavina jį, paverčia jį visuotinybe, jame turi apibrėžtį, turinį. Tačiau šios apibrėžtys yra duotos. Galutinis kriterijus yra tiktai formalus mąstymo tapatumas, reiškiantis, kad jis priėjo prie sutarimo. Tačiau kyla klausimas: sutarimo su kuo? Juk nėra jokio absoliutaus savęs apibrėžimo, jokio turinio, kuris ateitų iš mąstymo kaip tokio. Stoikai tatai įžvelgė teisingai; bet jų kriterijus tėra formalus, jis yra prieštaravimo principas. Taigi absoliučioje esmėje nėra jokio prieštaravimo; ji lygi pati sau, todėl ji tuščia. Sutarimas turi būti aukštesnis. Sutarimas su savimi turi būti savo paties kitame, jis turi būti turinyje, apibrėžtis turi būti sutarimas su savimi – sutarimas su sutarimu. Tai, kad tam tikras turinys yra tikras, nes mąstymas jį atitinka, – tai yra labai formali apibrėžtis; juk nors mąstymas ir yra vadovaujantis, tačiau jis vis tiek yra tik visuotinė forma. Mąsty-

mas neduoda nieko kita, tik visuotinumo formą ir tapatumą su savimi; taigi su mano mąstymu gali derėti bet kas.

Kaip sakyta, stoikai nuodugniai tyrė logines apibrėžtis. Kadangi jie mąstymą pavertė principu, tai jų *logika* buvo *formali*. Pagal šį jų principą vertintina ir jų logika, ir moralė; nei viena, nei kita nepakilo iki imanentinio, laisvo mokslo. Jų logika yra logika ta prasme, kad ji išreiškia sampročio, kaip sąmoningo sampročio, veiklą; joje nereikia, taip kaip reikėjo Aristoteliui, bent jau jo kategorijų atžvilgiu, spręsti, ar sampročio formos nėra ir daiktų esmybės. Mąstymo formos kaip tokios čia tariamos esant pačios sau. Dėl to iškyla ir klausimas apie mąstymo ir objekto atitikimą arba klausimas, kaip galima mąstymui parodyti, kas yra būdingas mąstymo turinys. Bet koks duotas turinys gali būti įimtas į mąstymą, gali būti teigiamas kaip mąstomas. Tačiau mąstyme turinys būna kaip apibrėžtas. Savo apibrėžtumu jis prieštarauja mąstymo paprastumui ir jo neatlaiko; todėl ir turinio įėmimas jam nepadeda. Juk jam priešingas turinys irgi gali būti įimtas ir teigiamas kaip mąstomas. Taip prieštara tik įgyja kitą formą: išorinis pojūtis, kuris iki tol nepriklausė mąstymui, buvo netikras, dabar pasidaro jam priklausantis, bet savo apibrėžtumu jis jam nelygus; juk mąstymas yra tai, kas paprasta. Kas pirmiau iš paprastos sąvokos buvo pašalinta, dabar į ją įeina; todėl būtina perskirti sampročio veiklą ir objektą – objekte kaip tokiame parodyti vienybę, kai jis yra mąstomas, kai jis yra tik tai, kas mąstoma.

Skepticizmas ypač prikaišiojo stoikams būtent šią prieštarą, o ir patys stoikai nuolatos mėgino patobulinti savo sąvokas. Sekstas Empirikas juos visaip apkalba. Taikliausia yra ši jo pastaba: stoikai gerai nežino, kaip reikia apibrėžti fantaziją, vaizdinį – ar kaip įspūdį (τύπωσις), ar kaip kitimą (ἑτεροίωσις), ar dar kaip kitaip.[269] Tarkime, kad vaizdinys yra įimtas į sielos ἡγεμονικόν, į grynąją sąmonę. Taigi mąstymas *in abstracto* yra šitas paprastumas, jis yra nekūniškas, nėra nei pasyvus, nei aktyvus, o yra lygus sau. Kaip tada jį gali

veikti tam tikras kitimas, tam tikras įspūdis? Be to, pačios mąstymo formos yra nekūniškos. Tačiau, pasak stoikų, tiktai kūniški daiktai gali daryti įspūdį, sukelti kitimą.[270] Tačiau α) kūniškas daiktas negali veikti nekūniško, jis nevienodas su juo ir negali sueiti su juo į vienybę; β) nekūniškoms mąstymo formoms nebūdingas kitimas, nes kinta tik tai, kas kūniška, taigi jos nėra turinys. Jeigu mąstymo formos iš tikrųjų gautų turinio pavidalą, tai jos būtų tam tikras mąstymo turinys jame pačiame.

Tačiau tos mąstymo formos stoikams galioja tik kaip *mąstymo dėsniai* (λεκτά).[271] Tiesa, stoikai pateikė tam tikrą mąstymo imanentinių apibrėžčių eilę ir šioje srityje iš tikrųjų labai daug nuveikė; ypač Chrisipas plėtojo šitą loginę dalyko pusę ir buvo pripažintas kaip meistras. Tačiau šita plėtotė labai jau formalizuota. Antai jie kalba apie įprastas, gerai žinomas *samprotavimų* formas; vieni stoikai jų randa daugiau, kiti mažiau; Chrisipas išvardija penkias. „Jeigu yra diena, tai yra šviesu; bet dabar yra naktis, taigi nėra šviesu", – tatai yra hipotetinis silogizmas, paremtas išskyrimu; ir t. t. „Logines mąstymo formas (λόγοι) jie laiko neįrodytomis, joms nereikalingas įrodymas";[272] tačiau jos irgi yra tik formalios formos, kurios kaip tokios neapibrėžia jokio turinio. „Stoikai teigia, kad tik išminčius stiprus *dialektikoje;* mat visi daiktai apibrėžiami loginiu pažinimu, ir fiziniai, ir etiniai".[273] Taigi šitą įžvalgą jie priskyrė tam tikram subjektui, bet nepasakė, kas yra tas išminčius. Kadangi čia trūksta objektyvių apibrėžimo sąlygų, tai tiesą apibrėžti tenka subjektui, kuriam užkraunamas galutinis pasirinkimas. Ir šitos šnekos apie išminčių iš esmės yra ne kas kita, o neapibrėžtumas kriterijų, kuriais remiantis būtų įmanoma prieiti prie kokio nors apibrėžto turinio.

Nebūtina daugiau kalbėti nei apie stoikų logiką, nei apie jų *teiginių* teoriją, kuri iš dalies sutampa su logika, o iš dalies yra tam tikra gramatika ir retorika. Tai ne tas kelias, kuris atvestų prie kokio nors savito mokslinio turinio. Šita lo-

gika nėra, kaip kad Platono dialektika, spekuliatyvus absoliučiosios idėjos mokslas; tai yra – mes jau įsitikinome – formali logika: mokslas kaip tvirtas, patikimas, nekintamas pagrindų supratimas, jų įžvalga, ir tuo šis mokslas apsiriboja. Loginis aspektas, kurio esmė pirmiausia yra toks vaizdinio paprastumas, kad jis nebūtų prieštaringas ir neatvestų į prieštaravimą, – šis aspektas čia vyrauja. Šitam paprastumui, kuris pats savaime neturi negatyvumo ir turinio, būtinas koks nors duotas turinys, kurio jis negalėtų įveikti, – todėl savo jėgomis jis negali pereiti prie to, kas yra iš tikrųjų kìta.

Logikos dalykus stoikai dažnai nagrinėjo iki pat smulkmenų. Pagrindinė jų mintis yra ta, kad objektiškumas atitinka mąstymą. Tad jie tą mąstymą tyrinėjo išsamiau; bet tada paaiškėjo, kad tai tik visiškai formalus principas. Apskritai visiškai teisinga tai, kad visuotinybė yra tiesa, kad mąstymas turi tam tikrą turinį, tam tikrą objektą ir kad tas turinys atitinka mąstymą. Tatai yra visiškai teisinga ir konkretu, tačiau tai tik visiškai formalus apibrėžtumas; apibrėžtumas turi būti, bet jis lieka formalus. Sekstas Empirikas priekaištauja stoikams ir šituo požiūriu. Pasak stoikų, kas nors yra ne todėl, kad yra, o kad yra mąstomas; bet kad sąmonė būtų, jai reikalingas tam tikras kìta. Pats mąstymas tėra abstraktus, vienpusis. Jau skeptikai įsisąmonino, kad didžiausias sunkumas – iš visuotinybės kildinti ypatingybę, apibrėžtį, parodyti, kad visuotinybė pati apibrėžia save kaip ypatingybę, taigi tame yra tapati su ja. Tai, kuo šiuo atveju remiamasi, tam tikru atžvilgiu yra visiškai teisinga, tačiau kartu ir visiškai formalu; ir tai yra svarbiausias stoikų filosofijos atramos taškas. Šito principo formalizmas atsiskleidė jų fizikoje.

3. Moralė

Teorinis dvasios aspektas, pažinimas stoikų filosofijoje pritampa prie jų kriterijaus tyrinėjimo, ir apie tai mes jau kalbėjome. Labiausiai stoikus išgarsino jų *moralė*. Ir moralėje jie neišėjo už formalaus nagrinėjimo ribų, nors ir negalima neigti, kad dalyko vaizdavime jie nuėjo tokiu keliu, kuris įsivaizdavimui atrodo priimtinas, o iš tikrųjų yra veikiau išoriškas ir empiriškas.

a. Pirmiausia stoikai aptaria *dorybės sąvoką*. Apie šitą praktinę filosofiją apskritai Diogenas Laertijas[274] pateikia kelis gerus psichologinio pobūdžio paaiškinimus, paimtus iš Chrisipo; Chrisipas tvirtai laikosi minėto formalaus sutarimo su pačiu savimi požiūrio. Čia sakoma: „Pirmasis gyvūno siekimas – *save išsaugoti* pagal savąją (imanentinę), kilmės apibrėžtą prigimtį". Tatai kyla iš jo ἡγεμονικόν. Taigi tas pradinis dalykas (pagrindinė šio instinkto apibrėžtis, jo tikslas) yra gyvūno dermė su pačiu savimi ir tos dermės sąmonė, savęs paties jausmas, kurio dėka gyvūnas nėra sau svetimas. Taip jis atstumia nuo savęs tai, kas jam kenkia, ir priima tai, kas jam naudinga. Tatai yra Aristotelio gamtos, tikslingumo sąvoka – veiklumo principas, prieštara ir jos įveika. Ne malonumas yra pirmutinis, jis (pasitenkinimo jausmas) prisijungia tada, kai gyvūno prigimtis, ieškanti savęs savyje, pasiekia savo dermę su savimi. Tokia stoikų mintis irgi verta pritarimo: savęs paties jausmas, malonumas yra kaip tik šitas vienybės sugrįžimas, vienybės sąmonė; aš mėgaujuosi kuo nors, savo vienybe, kaip šita atskirybe objektiniame elemente. Tą pat galima pasakyti ir apie žmogų; jo paskirtis – išsaugoti patį save, bet jis turi išsaugoti save kartu su sąmoningu tikslu, su protingumu, pagal λόγος. „Augaluose prigimtis veikia be instinkto ir geismo, bet gyvūnuose tie dalykai nėra atsiji, o esti tokiu būdu, kad ir mumyse kai kas vyksta augaliniu būdu." Augale irgi yra λόγος kaip sėkla, λόγος σπερματικός, tačiau jame tai yra ne kaip tikslas, ne

kaip objektas, jis nežino, kad jame tai yra. „Gyvūnams jau būdingas instinktas, ir gamta juose tai, ką jie daro pagal instinktą, padaro jų prigimtimi", t. y. galutinis instinkto tikslas yra būtent pradinė jų prigimtis, gyvūnas nukreiptas į išlikimą. „Protingoms būtybėms prigimtis irgi yra tikslas; žmoguje glūdi λόγος, žmogui jo tikslas yra protas. Ir protas žmoguje yra instinkto menininkas", protas žmoguje sukuria meno kūrinį iš to, kas yra tik instinktas. (Tatai atsirado kaip stoikų siūlomas receptas rasti teisingą kelią į dorybę.)

Todėl stoikų principas apskritai yra šis: „reikia gyventi *pagal prigimtį,* o tai yra tas pats, kas yra gyventi pagal *dorybę;* juk į dorybę veda (ἄγει) mus" (protinga) „prigimtis". Tai yra aukščiausias gėris ir visa ko galutinis tikslas; gyventi pagal prigimtį reiškia gyventi protingai. Tačiau ir šiuo atveju iškart matyti, kad mes tik formaliai vedžiojami ratu. Dorybė reiškia gyventi pagal prigimtį, o tai, kas atitinka prigimtį, yra dorybė. Mąstymas turi apibrėžti, kas atitinka prigimtį; tačiau prigimtį atitinka tik tas, kas yra λόγος apibrėžta. Tatai yra visiškai formalu. Juk kas atitinka prigimtį? – Λόγος. O kas yra λόγος? – Tai, kas atitinka prigimtį. O konkrečiau tai, kas atitinka prigimtį, jie apibrėžia šitaip: „Gyventi dorai – tai reiškia gyventi pagal patyrimą remiantis įstatymais, kurie yra ir visuotiniai gamtos įstatymai, ir mūsų prigimties įstatymai. Galutinis tikslas yra toks gyvenimas, kuris atitinka prigimtį (ir mūsų prigimtį, ir gamtą kaip visumą), toks gyvenimas, kai mes susilaikome nuo visko, ką draudžia visuotinis įstatymas, o tas įstatymas – tai teisingas protas, kuris viską persmelkia ir yra tapatus su Dzeusu, visos daiktų sistemos tvarkytoju (καθηγεμόνι). Tatai ir yra laimingojo žmogaus dorybė, kai viskas vyksta pagal kiekvieno žmogaus genijų (δαίμονος) ir atitinka visumos valią ir tvarką".[275] Visa tai neišeina už visuotinio formalizmo ribų.

Kadangi dorybė apskritai yra tai, kas dera su daiktų esme arba įstatymu, tai bendriausia prasme stoikams dorybė visose srityse yra viskas, kas sutinka su šita esme ir įstaty-

mu. Todėl jie kalba apie logines, apie fizikines dorybes;[276] tai tokia moralė, kuri atskiras pareigas aiškina tuo, kad jos atitinka atskirus prigimtinius santykius, kuriuose yra žmogus, ir parodo, kas juose yra protinga, – tokia moralė eina samprotavimo, pagrindimo keliu, – šiuo atveju įtikinamas pavyzdys yra Ciceronas.

Dorybė – tai sekti tuo, kas mąstoma, t. y. visuotiniu įstatymu, teisingu protu. Tam tikras dalykas yra doras ir teisingas, kai jis atitinka visuotinę apibrėžtį ir ją įvykdo. Tai yra tai, kas substancialu, tai yra bet kokio santykio prigimtis, ir į šitą reikalo pusę pirmiausia būtina atsižvelgti. Tatai yra vien tik mąstyme. Galutinė poelgių apibrėžtis turi būti visuotinybė; ir šiuo atveju stoikai teisūs. Ta visuotinybė nėra abstrakti, o yra visuotinybė būtent šituo atžvilgiu; pavyzdžiui, nuosavybėje tai, kas ypatinga, yra nustumiama į šoną. Taigi žmogus turi elgtis kaip mąstantis ir išsilavinęs žmogus. Jis privalo vadovautis savo požiūriu ir pajungti visuotinybei savo instinktus ir polinkius, nes pastarieji yra atskirybės. Kiekviename žmogaus veiksme yra atskirybių, o pats veiksmas yra ypatingybė; tačiau yra skirtumas, ar ypatingybės laikomasi kaip ypatingybės, ar, priešingai, toje ypatingybėje laikomasi visuotinybės. Stoicizmo energija sutelkta į šitos visuotinybės pamatymą.

Šita visuotinybė dar neturi jokio turinio, yra neapibrėžta, todėl stoikų mokymas apie dorybę yra nepatenkinamas, paviršutiniškas, tuščias ir nuobodus. Dorybė čia, tiesa, skatinama, energingai, pamokomai peršama; tačiau kas yra šitas siūlomas visuotinis įstatymas, dorybė – tai lieka neapibrėžta.

b. *Kitas* gėrio klausimo aspektas yra išorinis egzistavimas ir aplinkybių, išorinės gamtos sutikimas su žmogaus galutiniu tikslu. Gėris yra tikslingumas, nusakomas valios atžvilgiu; tai yra objektas kaip praktinis objektas. Stoikai gėrį apibrėžia ir kaip *naudingumą;* jis yra arba savaime ir sau netarpiškai naudingas, arba nelabai tolimas naudingumui. Taigi

apskritai naudingumas yra tarsi dorybės akcidencija. Gėris savaime esąs natūralus protingos būtybės tobulumas jos protingume, būtent tokia yra dorybė; prie dorybės pritampa džiaugsmas, malonumas bei panašūs dalykai, ir tai yra individo tikslas, tai jam teikia pasitenkinimą. Stoikai skyrė įvairias gėrio rūšis – „tokias kaip sielos gėris ir išorinis gėris; pirmajam priklauso dorybės ir dori poelgiai, antrajam – tokie dalykai kaip turėjimas geros tėvynės, dorų draugų ir t. t. Nei išoriniam, nei savimonės gėriui nepriklauso tas atvejis, kai tas pats individas yra doras ir laimingas".[277] Šitokie apibrėžimai yra visiškai geri. Kai dėl naudingumo, tai moralė neturėtų taip tiesmukai nuo jo atsiriboti; juk kiekvienas geras veiksmas iš tikrųjų yra naudingas, t. y. jis yra tikroviškas ir sukuria kažką gera. Koks nors geras veiksmas, kuris nėra naudingas, nėra veiksmas, jis nėra tikroviškas. Gėrio nenaudingumas savaime yra gėrio kaip netikrovės abstrakcija. Naudingumą ne tik galima, bet ir privalu įsisąmoninti; juk tiesa tai, kad žinotina, jog gėris naudingas. Naudingumas reiškia ne ką kita, o žinojimą to, kas daroma, jis reiškia savo poelgių įsisąmoninimą. Jeigu ši sąmonė peiktina, tai dar labiau turėtų būti peiktina daug žinoti apie savo veiksmo teikiamą gėrį ir netraktuoti jo kaip būtino. *Dorybės ir laimės vienybę,* jų vidurį stoikai įsivaizdavo kaip išbaigtą dalyką, kuris nepriklauso nei savimonei, nei išoriškumui. Tačiau dorybės ir laimės ryšys buvo vertinamas kaip didelė problema ir naujaisiais laikais: ar dorybė pati savaime ir sau daro, ar nedaro žmogų laimingą, ar laimės sąvoka glūdi dorybės sąvokoje?

α. Kad galėtume *bendrai atsakyti į šį klausimą,* prisiminkime minėtąjį savisaugos principą, pasak kurio dorybė yra susijusi su protinga prigimtimi. Savo tikslo įvykdymas yra laimė, nes tada žmogus jaučia ir žino, kad jis realizavo save, ir žvelgia į save kaip į kažką išoriška; tai savo sąvokos, savo genijaus sutikimas su savo būtimi, su savo realybe. Kaip matėme, šitas sutikimas yra laimė. Ar dorybė ir laimė sutam-

pa? Šitas klausimas reiškia: ar doras poelgis realizuoja save pats savaime ir sau? ar pats žmogus šiame poelgyje netarpiškai tampa savo objektu? ar tada žmogus pradeda kontempliuoti save patį kaip objektą, o objektą kaip save patį? – Tatai glūdi poelgio, būtent gero poelgio, sąvokoje. Juk blogas poelgis griauna esmę, jis prieštarauja savisaugai; o gėris yra kaip tik tai, kas veda į savisaugą ir ją užtikrina. Toks ir yra bendras atsakymas į šį klausimą: geras tikslas yra turinys, kuris realizuoja save poelgyje. Tačiau, šitaip traktuojant, nei tikslo paties savaime sąmonė nėra dorybė, nei poelgis – doras poelgis, nei realybė, kuri čia pasiekiama, – laimė. Šis skirtumas atsiranda todėl, kad stoikai apsiriboja šita visuotine sąvoka ir ją netarpiškai teigia kaip tikrovę; tačiau tokiu būdu pastarojoje išreiškiama tik doro poelgio sąvoka, o ne pats realus poelgis. Čia stoikai ir sustojo.

β. Šitas klausimas *toliau* suponuoja problemą, koks yra *dorybės ir laimės tarpusavio santykis*. Šitą temą gvildeno ir epikūrininkai. Dorybė – tai gyventi pagal prigimtį, sekant visuotiniais įstatymais. Tokiam gyvenimui ir valiai, kuri turi jį realizuoti, priešinasi subjekto kaip tokio, kaip tam tikro ypatingumo, pomėgiai. Aš esu tiktai formalus visuotinybės pobūdis, tik visuotinybės energija, aš esu tiktai formali įstatymo veikla. Antra vertus, aš esu ir ypatingas individas; todėl man būtinas šitų pusių sutarimas. Aš esu dermė su savimi kaip mąstantis, kaip norintis visuotinybės; tada aš esu abstraktus Šitas. Šitas ypatingumas pačiais įvairiausiais požiūriais manyje turi savo esatį, savo egzistenciją; atskirybėje glūdi apibrėžtų potraukių prielaida. Mano esatis turi susiderinti su mano ypatingumo reikalavimais, ir tai yra antrasis momentas, kuriam priskirtinas mano džiaugsmas ir malonumas. Dabar abi šios pusės sueina į konfliktą; ir kai aš ieškau vieno arba kito pasitenkinimo, aš esu konflikte su savimi, nes aš esu taip pat ir atskirybė. Stoikai sakė, kad gėris pats savaime, tobulumas pagal prigimtį yra dorybė. Galima papildyti: džiaugsmas, malonumas; bet tai nesvarbu, nes jų

gali ir nebūti. Šitas pasitenkinimas nėra tikslas, nes tai, kas čia prisideda, gali būti ir skausmas. Šitas priešybes Ciceronas vadina *honestum* ir *utile*, svarbiausia – šitų priešybių suvienijimas.[278] Stoikai sakė, kad ieškoti reikia tik dorybės; bet su dorybe atrandama ir laimė pati sau, ji kaip tokia iškelia pati save. Šita laimė yra tikra ir tvirta, jos esama ir tada, kai žmogus yra nelaimėje.[279]

Viena iš svarbiausių formų, su kuria reikia skaitytis moralėje ir apie kurią kalba ir Ciceronas, yra *finis bonorum et malorum, summum bonum*, aukščiausiasis gėris; stoikų požiūriu, tai yra tinkamas protas, aukščiausiasis principas – ir tai, kad jų sau reikia tvirtai laikytis. Šiuo atveju abstrakčia forma iškyla ir *prieštaravimas tarp dorybės ir laimės*, tarp mąstymo (λόγος) ir jo apibrėžties. Tai, ką randame stoicizme ir kas jame pabrėžiama, yra mintis, kad žmogus ir išminčius turi vadovautis tiktai protu. Šitas žmogaus vadovavimasis protu, konkrečiau kalbant, reiškia žmogaus savyje abstrakciją, jo susikoncentravimą savyje; tai reiškia, kad žmogus atsisako visko ir yra abejingas viskam, kas priklauso prie netarpiškų instinktų, juslių ir t. t. Šitame visiškai formaliame principe laikytis tiktai savęs, mąstymu siekti visiško sutarimo su savimi glūdi atsisakymas visų ypatingų pomėgių, polinkių, aistrų, interesų, taigi abejingumas jiems. Čia ir slypi stoikų pabrėžiama žmogaus jėga, jo vidinė nepriklausomybė, paties jo charakterio laisvė. Todėl stoikai daug kalbėjo apie tai, kur reikėtų ieškoti laimės ir pasitenkinimo; laimė apskritai reiškianti ne ką kita, o sutarimo su savimi jausmą. Juslinio pomėgio teikiamas malonumas mums patinka, jame glūdi mūsų sutarimas su savimi; tuo tarpu tai, kas bjauru, nemalonu, yra neigimas, tai mūsų potraukių sutarimo su mumis stoka. Stoikai esminiu dalyku laikė būtent vidinį mūsų sutarimą su savimi; ir tik šito sutarimo sąmonė arba jo jausmas yra malonumas. Tačiau stoikai šitą sutarimą iš esmės teigia tik tada, kai jis yra būtent vidinis sutarimas su savimi; ir tada pačioje dorybėje glūdi malonumas. Tačiau šitas malo-

numas yra tam tikras antrinis dalykas, padarinys, kuris neturi būti tikslas, o turi būti traktuojamas kaip šalutinis dalykas. Šita energingai stoikų išsakoma mintis, kad žmogus privalo siekti būti lygus sau pačiam, tapti lygus sau pačiam ir toks išlikti, būti laisvas, yra geriausia jų filosofijoje; tačiau tai, kaip jau sakiau, yra susiję tik su formaliąja dalyko puse.

Taigi stoikų moralės principas yra dvasios sutarimas su pačia savimi; tačiau yra svarbu siekti, kad tai nebūtų vien formalu. Šiuo atveju iškyla prieštaravimas tarp žmogaus susitelkimo savyje ir to, kas iš to telkimosi jau pašalinta. Sakoma, kad žmogus yra laisvas, bet jis yra susijęs su kitais; tačiau tai reiškia, kad jis yra ne laisvas, o priklausomas, ir kaip tik šitam priklausomybės aspektui priskiriama laimė. Mano nepriklausomybė yra tiktai vienas aspektas, kurio dar anaiptol neatitinka antrasis aspektas, ypatingos mano egzistencijos aspektas. Tatai yra senas klausimas, kuris iškilo kaip tik tuo metu, – tai dorybės ir laimės derėjimo klausimas. Mes vietoj dorybės vartojame moralės terminą, kadangi tai, kuo aš privalau vadovautis savo veiksmuose, nėra įpročiu tapusi mano valia kaip kad yra dorybės atveju; moralė remiasi iš esmės mano subjektyvia refleksija, mano įsitikinimu, kad tai, ką aš darau, atitinka visuotines, protingas valios apibrėžtis, visuotines pareigas. Anas klausimas yra būtinas, tai yra ta problema, kuri jaudino mūsų protus Kanto laikais; atramos taškas, nuo kurio reikia pradėti spręsti tą problemą, yra atsakymas į klausimą, kame ieškoti laimės. Apie tai galima išgirsti daug banalių dalykų, pavyzdžiui, kad doram žmogui bloga gyventi, o nedoram – gera, nes jis yra laimingas ir t. t. Šitas „gera gyventi" šiuo atveju siejamas su išorinėmis gyvenimo aplinkybėmis, ir apskritai tokio posakio turinys yra visiškai lėkštas, nes jį išsemia tokie dalykai kaip įprastų tikslų pasiekimas, sumanymų, interesų realizavimas. Tačiau tokio pobūdžio sumanymai, interesai tuoj pat atsiskleidžia tik kaip atsitiktiniai, kaip išoriniai; labai greitai paaiškėja, kad toks požiūris į problemą yra bergždžias, nes

paaiškėja, kad išoriniai pomėgiai, turtas, aukšta kilmė ir t. t. neatstoja dorybės ir laimės. Labai svarbu, kame reikia tarti esant laimę, tačiau nuo išorinių, atsitiktinių dalykų reikia tučtuojau atsiriboti.

Stoikai sako, kad laimė yra pats malonumas arba paties sutarimo jausmas, – tai yra tik vidinė laisvė, vidinis būtinumas, vidinis sutarimas su pačiu savimi. Jie buvo pajuokiami už tai, kad sakė, jog skausmas nėra blogis.[280] Nagrinėjant šią problemą, kalbama ne apie dantų skausmą ir panašius dalykus. Būtina žinoti, kad tokie dalykai šiuo atveju paliekami nuošalyje; tokio pobūdžio skausmas ir nelaimė – tai du skirtingi dalykai. Šią problemą reikia suprasti taip: stoikai reikalauja, kad protinga valia ir išorinė realybė tam tikru būdu derėtų. Pastarajai priklauso ir ypatingos žmogaus esaties, jo subjektyvumo, asmeniškumo, ypatingų jo interesų sritis. Tačiau iš šitų interesų išorinei realybei priklauso tik tai, kas visuotina; juk tik kaip visuotina tai gali derėti su protinga valia. Stoikai visiškai teisūs, kai sako, kad kančia, skausmas ir t. t. nėra blogis. Tai nėra toks blogis, kuris galėtų kliudyti mano lygybei su pačiu savimi, mano laisvei; tokie dalykai negali manęs sudvejinti; viduje susitelkęs, aš juos pranokstu: nors aš juos ir jaučiu, bet jie negali manęs sudvejinti. Šita vidinė vienybė su savimi kaip juntama vienybė yra laimė; ir išorinis blogis jos negali sugriauti. Stoikų filosofijos didingumas yra tas, kad, pasak jos, į žmogaus valią, kai ji šitaip yra susitelkusi, niekas negali įsibrauti, visa kita lieka už jos, pats skausmas nėra ir negali būti toks tikslas, kurio turi būti siekiama.

γ. *Kitas prieštaravimas* yra pačioje *dorybėje*. Kadangi veiksmus privalo apibrėžti vien tik tinkamas protas, tai iš tikrųjų nebelieka jokios tvirtos apibrėžties. Gairė turi būti visuotinis įstatymas. Kiekviena pareiga visada yra tam tikras ypatingas turinys; žinoma, pareigos gali būti suvoktos visuotine forma, tačiau tai nekeičia paties turinio. Galutinis lemiamas kriterijus, apibrėžiantis tai, kas yra gera, negali būti

nurodytas. Kiekvienas principas yra tam tikra ypatingybė, jeigu jis yra neapibrėžtas, tai galutinis sprendimas priklauso subjektui. Anksčiau galutinius sprendimus ištardavo orakulas, dabar, prasidėjus gilesniam vidiniam gyvenimui, spręsti apie tai, kas teisinga, turi subjektas. Atėnuose tai, kas teisinga, kas dora, apibrėžė papročiai; bet nuo Sokrato laikų papročiai jau liovėsi buvę paskutiniąja instancija. Stoikai atmeta visas išorines elgesio apibrėžtis; lemiamas veiksnys gali būti tik subjektas, kuris ir apsisprendžia remdamasis savimi, savo sąžine kaip paskutiniąja instancija.

Pasak stoikų, esama tik *vienos dorybės;*[281] išminčius yra dorybingasis. Vėl matome, kad aukščiausioji apibrėžtis vėl teigiama esanti subjekte kaip tokiame. Nors tokia pozicija gali būti pagrįsta kaip kilni ir pamokoma, tačiau tikros apibrėžties jai trūksta. Stoicizmo stiprybė ir jėga yra ta, kad sąmonė, ieškodama tiesos, atsigręžia į save ir vadovaujasi savo proto apibrėžtimis. Toks sekimas protu prieštarauja malonumui. Savo apibrėžties arba pasitenkinimo reikia ieškoti tik viename dalyke: gyventi pagal savo protą, tenkinti save savyje, o ne išoriškai sąlygotuose dalykuose. Nors tokia nepriklausomybė ir laisvė yra tik formalios, tačiau vis tiek reikia pripažinti šito principo didingumą.

Stoikai daug samprotavo apie *aistras* kaip apie tam tikrą prieštaringą dalyką. Senekos ir Antonino raštuose esama daug tiesos; jie gali būti labai pamokomi žmonėms, kurie dar neturi gilesnių įsitikinimų. Reikia pripažinti Senekos talentą, tačiau būtina sutikti ir su tuo, kad vien talento neužtenka. Antoninas[282] parodo psichologijos požiūriu, kad džiaugsmas, malonumas nėra gėris. Jis sako: „Atgaila yra priekaištavimas sau, kad praleidai (παρεικέναι) ką nors naudingo; gėris neabejotinai yra naudingas dalykas, ir kiekvienas geras ir garbingas žmogus turi jo siekti" (paversti jį savo interesu); „tačiau nė vienas geras ir garbingas žmogus niekada nesigailės, kad praleido progą patirti kokį nors malonumą (ἡδονήν), nes malonumas nėra nei naudingas, nei geras dalykas". – „Skirk da-

bartį sau pačiam. Tie, kurie rūpinasi būsima šlove, nepagalvoja, jog palikuonys bus tokie pat žmonės kaip ir tie, kuriais jie dabar skundžiasi; ir jie bus mirtingi. Apskritai, koks tau skirtumas, ką jie apie tave kalbės ir manys?"

c. Stoikams taip pat buvo būdinga tai, kad jie siekė iškelti *išminčiaus idealą;* šis yra ne kas kita, o valia subjekto, kuris savyje nori tiktai savęs, kuris visada lieka prie gėrio minties, nes jis yra geras, tvirtai laikosi savęs, nepasiduodamas niekam kitam, geismams, skausmui ir t. t.; išminčius nori tiktai savo laisvės ir yra pasiruošęs atsisakyti viso kito, nors išminčius išgyvena išorinį skausmą, nelaimę, bet atriboja juos nuo savo sąmonės vidaus.

Kitas *klausimas,* kuris šiuo atveju iškyla, yra klausimas, kodėl stoikų pateikiamas moralės apibūdinimas įgijo išminčiaus idealo formą. Kadangi gryna dorybinės sąmonės sąvoka, veikla orientuojantis į savaime esantį tikslą, yra atskira sąmonė, dorovinės realybės elementas, tai, kaip matyti, stoikai apie realią dorovę kalba kaip apie išminčiaus idealą. Jeigu stoikai būtų išėję už šios grynos sąvokos – veiklos, orientuotos į savaime esantį tikslą – ribų, tai jiems nebūtų reikėję moralumą išreikšti kaip subjektą. Dorybė yra protinga savisauga. Tačiau jeigu mes paklausime, kas yra tai, ką dorybė pagimdo, tai turėsime atsakyti, kad tai ir yra protinga savisauga; tokia yra formali dalyko išraiška. Dorovinė realybė šiuo atveju neapibūdinama kaip išliekantis, pagimdytas ir nuolat save gimdantis *kūrinys.* Dorovinė realybė reiškia: ji yra esanti. Kaip gamta yra tam tikra tvari, esanti sistema, taip ir dvasiškumas kaip toks privalo būti tam tikras objektinis pasaulis. Tokios realybės sampratos stoikai nepasiekė. Arba šitą dalyką mes galime formuluoti ir kitaip: stoikų dorovinė realybė yra tik išminčius, tam tikras idealas, o ne realybė; šis idealas iš tikrųjų yra gryna sąvoka, kurios realybė nėra pavaizduota.

Šitas subjektyvumas pasireiškia jau tuo, kad dorovinė esmybė, išreikšta kaip dorybė, netarpiškai turi tokią formą,

kad ji yra suprantama tik kaip dorovinė *atskirybės* esmybė, kaip atskiro žmogaus savybė. Šita dorybė kaip tokia, kadangi ji yra manoma, pati savaime ir sau negali atvesti į laimę; laimė būtų dorybės realizavimosi momentas, tačiau irgi tiktai atskiro žmogaus dorybės realizavimosi momentas. Juk laimė būtų būtent atskiro žmogaus malonumas, būties, egzistencijos dermė su juo kaip atskirybe; tačiau su juo kaip atskirybe laimė kaip tik ir nesiderina, ji dera su juo tik kaip su visuotiniu žmogumi. Bet žmogus, kaip atskiras, ir neturi norėti, kad laimė jį atitiktų; juk jis turi būti abejingas kaip tik savo egzistencijos atskirumui, jis turi būti abejingas ir savo sutapimui, ir savo nesutapimui su tuo, kas atskira, jis turi galėti apsieiti be laimės, o jeigu ją kartais įgyja – turi būti laisvas jos atžvilgiu, kitaip sakant, turi išlaikyti tam tikrą savo sutapimą su savimi pačiu kaip tam tikra visuotinybe. Tokiame požiūryje slypi tik dorovės sąvoka arba tai yra tik subjektyvioji dorovė; tačiau subjektyvumas ir yra tikrasis dorovės santykis. Juk dorovė ir yra šita savyje glūdinčios ir nuo objektų nepriklausomos sąmonės, kuri gėrisi savimi, laisvė; tatai, kaip jau minėjome, ir yra stoikų moralės puikumas ir didingumas. Tokią laimę, skirtingai nuo kitų, galima pavadinti tikrąja laime; bet apskritai laimė šiuo atveju yra netikslus žodis. Protingos sąmonės savyje gėrėjimasis savimi yra tam tikra netarpiška visuotinybė; tai tokia būtis, kuri laimės apibrėžtimi iškraipoma. Juk būtent laimėje glūdi savimonės kaip jos atskirumo momentas. Tačiau šitos skirtingos sąmonės kaip tik ir nėra aname gėrėjimesi; anoje laisvėje atskiras žmogus mėgaujasi savimi pačiu kaip visuotinybe arba savo visuotinumo jausmu. Siekimas laimės kaip dvasinio malonumo ir plepalai apie tai, kokį puikų malonumą teikia mokslas, menas ir t. t., yra lėkštas dalykas; juk pats dalykas, kuriuo čia užsiimama, kaip tik ir nebeturi malonumo formos arba, kitaip tariant, jis pats sunaikina aną malonumo vaizdinį. Beje, tokie plepalai jau yra nuėję praeitin ir mūsų daugiau nebedomina. Tikroji dvasia yra ta, kuriai rū-

pi dalykas kaip visuotinybė savaime, kuri nesileidžia į nepabaigiamus samprotavimus apie save kaip atskirybę. Žinoma, žmogus turi rūpintis, kad jis, kaip atskiras žmogus, gyventų pakenčiamai; ir kuo tas gyvenimas bus malonesnis, tuo, be abejo, bus geriau. Tačiau nėra prasmės tokius dalykus išpūsti ir daug apie juos kalbėti, tarsi jie būtų itin protingi ir svarbūs.

Tačiau stoiškoji savimonė neįgijo tokios formos, kad užsiimtų atskirumu kaip tokiu; ši savimonė yra laisvė, kurioje sąmonė suvokia save kaip visuotinybę. Tačiau stoiškoji sąmonė sustoja ties sąvoka ir neprieina prie turinio pažinimo, prie pažinimo to dalyko, kuris privalo būti padarytas. Šiai sąmonei kaip atskirybei svarbu ne savas atskirumas; tačiau ji neišeina už šito atskirumo, ji neprieina prie visuotinybės realybės, ji turi tik tokią formą, kuri išreiškia tai, kas realu, tik kaip tam tikrą atskirybę, kaip išminčių. Stoikų filosofijoje pripažįstama laisvė kaip negatyvus abstrahavimosi nuo egzistencijos momentas; tatai yra tam tikras savarankiškumas, kuris geba visko atsisakyti, bet šis savarankiškumas nėra tuščias pasyvumas ir beviltiškumas, toks, iš kurio būtų galima viską atimti, o jis pats savanoriškai visko gali atsisakyti ir dėl to neprarasti savo esmės, nes ta esmė yra paprastas protingumas, gryna savo paties mintis. Čia sąmonė ateina pati prie savęs kaip objekto, grynoji sąmonė pati tampa savo objektu; kadangi esmė jai yra tiktai šitas paprastas objektas, tai jis sunaikina savyje bet kokią būtį, bet kokį egzistencijos būdą, savaime ir sau jis yra niekas ir sąmonėje egzistuoja tiktai kaip kažkas įveikta. Taigi stoicizme yra tai, kas buvo aukščiausia Aristotelio filosofijoje, – mąstymo mąstymas; tačiau mąstymo mąstymas čia stovi ne atskirai, ne šalia visokių kitų dalykų, kaip – kyla įspūdis – buvo Aristotelio filosofijoje, – stoicizme jis yra vienintelis.

Tas viskas, kas čia yra sugrįžę į mąstymą, yra paprastumas sąvokos, kuri tariama esanti santykyje su viskuo, ir tai yra jos grynasis negatyvumas. Tačiau mąstymo realaus už-

pildymo, objektinio jo buvimo čia trūksta; kad mąstymas tai įgytų, stoicizmui reikia, kad būtų duotas turinys.

Todėl išminčiaus idealą stoikai vaizduoja labai įtaigiai: išminčius esąs pats sau pakankamas ir visiškai savarankiškas. Tai, ką išminčius daro, yra gerai. Tas *idealo aprašymas,* kurį pateikia stoikai, yra bendros abstrakčios šnekos, jos nekelia susidomėjimo; dėmesio vertas tik negatyvusis dalyko aspektas. „Jis yra laisvas net ir sukaustytas grandinėmis; juk jis veikia remdamasis savimi, jo nežeidžia nei baimė, nei geismas." Viską, kas priklauso geismams ir baimei, jis ne susieja su savimi, o laiko juos sau svetimu ir už jo esančiu dalyku; jokia ypatinga egzistencija nėra tvirta. „Tik išminčius yra karalius; nes tik jo nesaisto įstatymai ir jis niekam neskolingas."[283] Esamų įstatymų atžvilgiu išminčius yra autonomiškas ir autokratiškas; vadovaudamasis vien protu, jis yra laisvas nuo visų esamų įstatymų, kurie galioja, bet jiems neįmanoma rasti protingo pagrindo, atrodo, jie veikiau paremti natūralia baime ar instinktu. Taip pat ir realių veiksmų atžvilgiu joks esamas įstatymas, jo požiūriu, nėra tikras, o mažiausiai tikri tie įstatymai, kurie, atrodo, priklauso gamtai kaip tokiai, pavyzdžiui, draudimas tuoktis asmenims, kurių vedybos būtų kraujomaiša, draudimas vyrams lytiškai santykiauti su vyrais; juk proto požiūriu šie santykiai yra taip pat priimtini kaip ir kiti; lygiai taip išminčius gali valgyti žmogieną ir t. t.[284] Tačiau visuotinis pagrindas yra tai, kas visiškai neapibrėžta. Apibrėždami šituos įstatymus, stoikai neišėjo už savo abstraktaus sampročio ribų ir savo karaliui leido daug nedorų dalykų; nors atrodo, kad, pavyzdžiui, kraujomaišą, pederastiją, žmogienos valgymą draudžia tik tam tikras natūralus instinktas, šitie dalykai iš tikrųjų negali atsilaikyti ir prieš proto teismą. Taigi išminčius yra ir *apsišvietęs* ta prasme, kad tada, kai jis susiduria su natūraliais reiškiniais ir natūraliam instinktui nepajėgia suteikti protingo pagrindo formos, jis tuos natūralius dalykus pamina. Jis pamina tai, kas vadinama gamtos įstatymu arba gamtos ins-

tinktu, palyginti su tuo, kas netarpiškai, visuotinai teigiama kaip protinga. Pavyzdžiui, atrodo, kad anie veiksmai pagrįsti natūraliais pojūčiais, bet pojūčiai nėra mąstomi; tuo tarpu nuosavybė jau yra tai, kas mąstoma pats savaime, ji yra tai, kad visi pripažįsta manąjį disponavimą nuosavybe, tam tikrą visuotinybę savaime, ir tai jau yra sampročio sritis. Todėl išminčius ir neprivalo būti saistomas anų draudimų, nes jie netarpiškai nėra tai, kas mąstoma; tačiau tai tik nesupratimo klaida. Mes matėme, kad tiesos teorinėje srityje mąstomas paprastumas gali prisiimti bet kokį turinį; taip pat ir gėris, tai, kas mąstoma praktiškai, gali įgyti bet kokį turinį, tačiau nei vienas, nei kitas turinys nėra pats savaime. Pateisinti tokį turinį, remiantis tam tikru pagrindu, reiškia painioti atskirybės įžvalgą ir visos realybės įžvalgą; tokia paviršutiniška įžvalga nepripažįsta tam tikro dalyko todėl, kad ji jo vienu ar kitu atžvilgiu nėra pažinusi; tačiau kaip tik todėl, kad ji ieško ir pažįsta tik artimiausius dalyko pagrindus, ji negali žinoti, ar čia nesama kitų to dalyko aspektų ir pagrindų. Tokių pagrindų už ir prieš galima rasti bet kam: bet kuriame dalyke galima rasti tam tikrą aspektą, tam tikrą santykį su tuo, kas šiaip jau yra būtina, bet kaip toks būtinas santykis vėl gali būti įveiktas; arba galima rasti neigiamą santykį, būtinumo įveiką, ir šitas būtinumas irgi gali būti traktuojamas kaip galiojantis arba negaliojantis.

Nors stoikai teigė, kad dorybė yra mąstyme, nors gėrį, tai, kas atitinka įstatymą, jie laikė mąstomu dalyku, visuotinybe, kadangi ji yra tai, kas mąstoma, tačiau jie neišėjo už *formalaus,* abstraktaus principo ribų ir nerado konkretaus principo, protingo apsisprendimo konkretaus principo, kuris atsiskleistų ir išryškintų apibrėžtumą, skirtybes.

α. Tad stoicizme susiduriame su samprotavimu remiantis *pagrindais;* stoikai dorybę kildina iš pagrindų. Jie išveda dorybę iš aplinkybių, sąsajų, padarinių, tam tikros prieštaros arba priešpriešos; antai didžiai įžvalgūs ir pamokomi yra Antoninas ir Seneka. Tačiau pagrindai yra tarsi vaškinė nosis, nes

viskam galima surasti pagrindą, pavyzdžiui, sakyti, kad šitą potraukį mums įdiegė prigimtis, kad gyvenimas yra trumpas ir t. t. Kokie pagrindai laikytini gerais, priklauso nuo tikslo ir interesų; jie yra prielaida, jie pagrindimui suteikia jėgą. Todėl pagrindai apskritai yra tai, kas subjektyvu. Toks mąstymo apie save būdas, toks samprotavimas apie tai, ką aš privalau daryti, veda į tai, kad mes išradingai savo tikslams suteikiame išplėtotos refleksijos, išplėtotos sąmonės pobūdį; *aš* esu tas, kuris randa tokius išmintingus, puikius pagrindus. Jie nėra pats dalykas, tai, kas objektyvu, jie kyla iš mano savivalės, mano norų, mano tuščių šnekų, – taip aš nuduodu, kad mano ketinimai geri; viso to priešingybė yra savęs užmiršimas gilinantis į patį dalyką. Senekos kūriniuose esama daugiau moralizuojančios refleksijos pompastikos negu tikrojo rimtumo. Viena vertus, Senekai buvo priekaištaujama dėl jo turto, prabangaus gyvenimo, nes jis leidosi Nerono apdovanojamas begaliniais turtais;[285] antra vertus, priekaištas jam buvo pats jo auklėtinis Neronas, kuris, beje, skaitė Senekos parašytą kalbą.[286] Tokie samprotavimai yra puikūs, bet jie dažnai, kaip antai ir to paties Senekos atveju, yra tik iškalba. Jie jaudina, nors dažnai ir nesuteikia pasitenkinimo. Juos galima pavadinti sofistiškais, nors ir negalima nepripažinti, kad jie sąmojingi ir įtaigūs. Tačiau jiems trūksta įtikinamumo.

β. Stoikų požiūryje glūdi aukštas, nors ir negatyviai formalus principas, kad tik tai, kas mąstoma, yra tikslas ir gėris, taigi tik ši abstrakti forma, neturinti kito turinio (kaip Kanto pareigos principas), yra tai, kuo žmogus turi pagrįsti bei sutvirtinti savo savimonės pamatus – mąstymo forma, t. y. savimi, savo paties abstrakcija, nekreipdamas dėmesio į jokį turinį sau ir jo nepaisydamas.[287] Formalus tvirtumas dvasios pačios savyje, kuris abstrahuojasi nuo visko, nepateikia mums objektyvių principų raidos, ir tada lieka tik tam tikras subjektas, kuris savo pastovume (ne bukame, o sąmoningame) išsaugo savo indiferentiškumą; tatai yra savimonės *beribiškumas.*

Kadangi dorovinis stoikų principas neišeina už šio formalizmo ribų, tai ir visos jų kalbos sukasi šio formalizmo rate. Jų mintys – tai nuolatinis sąmonės grįžimas į savo vienybę su pačia savimi. Egzistencijos atmetimo jėga čia yra didelė, negatyvaus santykio stiprumas – iškilus. Stoikų principas yra būtinas absoliučiosios sąmonės idėjos momentas; jis taip pat yra būtinas tos epochos reiškinys. Juk kai pasaulio realybė pražuvo, kai reali dvasia, gyvenimas dingo abstrakčioje visuotinybėje, taip kaip romėnų pasaulyje, tai sąmonė, kurios realus visuotinumas buvo sugriautas, turėjo sugrįžti į savo atskirumą ir pati save išsaugoti savo mintyse.

Čia ir glūdi abstrakčios laisvės, abstrakčios nepriklausomybės apibrėžtis. Jeigu dabar laisvės sąmonė yra mano tikslas, tai šitame visuotiniame tiksle prapuola visos ypatingos apibrėžtys; šitas ypatingas laisvės apibrėžtis sudaro pareigos, įstatymai; todėl tos pareigos ir tie įstatymai kaip ypatingos apibrėžtys ir dingsta šitame laisvės visuotinume, grynoje mano savarankiškumo sąmonėje. Taigi stoicizme mes ir matome šitą stiprumą valios, kuri ypatingų dalykų nepriskiria savo esmei, atsiriboja nuo jų; mes matome, kad, viena vertus, tai teisingas principas, antra vertus, jis yra abstraktus. Šis principas reiškia, kad ne pasaulio būklė yra protinga ir teisėta, o tik subjektas kaip toks privalo teigti savyje savo laisvę. Todėl viskas, kas esti išorėje: pasaulis, jo santykiai ir t. t., įgyja tokį pobūdį, kad tampa įveiktinu dalyku; taigi šis principas nereikalauja realios protingumo apskritai ir egzistencijos, esaties harmonijos, kitaip sakant, jame nėra to, ką būtų galima pavadinti objektyvia dorove, objektyviu teisingumu. Platonas iškėlė valstybės idealą, t. y. idealą tokios žmonių gyvenimo būklės, kuri yra protinga; šita žmonių, susibūrusių į valstybę, būklė, šitas teisės, dorovės ir papročių galiojimas yra protingumo realybės aspektas. Ir tik todėl, kad esama šios protingos pasaulio būklės, konkrečiai tariama, kad išorinis pasaulis atitinka vidinį; toji harmonija

tada būva šia konkrečia reikšme. Apie moralę, geros valios stiprumą, apmąstymus apie save patį negalima pasakyti geriau, negu kad parašė Markas Antoninas; jis buvo viso tuomet žinomo kultūringo pasaulio imperatorius, o ir kaip privatus asmuo buvo kilnus ir teisingas. Tačiau Romos imperijos būklės šitas imperatorius-filosofas nepakeitė; ir jo įpėdiniui, kuris buvo kitokio charakterio žmogus, niekas nesukliudė leisti atsirasti tokiai blogai valstybės būklei, kuri visada glūdėjo jos savivalėje ir sugedime. Tas vidinis dvasios, protingos valios principas, kuris save ir įgyvendina, yra daug aukštesnis, todėl susikuria protinga valstybės santvarka, įsigali kultūriška, įstatymiška būklė. Tik protingumo šitokio objektyvumo dėka įsitvirtina tos apibrėžtys, kurios glūdi išminčiuje, ideale. Tada susikuria dorovinių santykių sistema, tie santykiai yra pareigos, iš kurių susidaro tam tikra sistema; tada kiekviena apibrėžtis yra savo vietoje, viena būna pajungta kitai, o vyrauja aukščiausioji. Dėl to atsiranda tokia būklė, kai sąžinė, kuri yra aukštesnis dalykas negu stoiškoji laisvė, susaistoma, kai apibrėžtys įsitvirtina dvasioje, kai objektyvūs santykiai, kuriuos mes vadiname pareigomis, įsitvirtina kaip teisinė būklė, bet kartu jie galioja ir sąžinėje kaip tvirtos apibrėžtys. Sąžinė reiškia tai, kad šitos pareigos ne tik atrodo reikšmingos, bet ir manyje galioja kaip sąmoningos, manyje turi visuotinybės pobūdį ir vidujai pripažįstamos. Tai ir yra protingos valios ir realybės harmonija; ir šita realybė, viena vertus, yra doroviška, ji yra įstatymiška, teisinė būklė, objektyvioji laisvė, laisvės sistema, kuri egzistuoja kaip būtinumas; antra vertus, čia esama ir sąžinės, taigi protingumas manyje yra realus. Prie tokio konkretumo, kuris, viena, yra abstrakti dorovė, o antra, glūdi manyje, kuris turi sąžinę, – prie tokio konkretumo stoikų principas nepriėjo. Jų principo pagrindas yra savimonės laisvė savyje, tačiau savimonė čia dar nėra įgijusi konkretumo; santykis, kuris buvo įvardytas kaip laimė, čia apibrėžiamas tik kaip tai, kas indiferentiška, atsitiktina, ir tai turi būti

įveikta. O konkretus protingumo principas pasaulio ir mano sąžinės būklės negali laikyti nereikšminga.

Tokios yra stoikų filosofijos bendrosios idėjos; šiuo atveju svarbiausia – suprasti šios filosofijos požiūrį, pagrindinį jos santykį. Romėnų pasaulyje šita filosofija visiškai nuosekliai užėmė to pasaulio būklę atitinkančią vietą, kurią sąmonė tuo metu ir galėjo įgyti; nekeista, kad stoikų filosofija romėnų pasauliui ypač tiko. Romėnų didžiadvasiškumas reiškėsi tik savo negatyviuoju aspektu – kaip abejingumas gyvenimui, abejingumas viskam, kas išoriška; jie galėjo būti didūs tiktai subjektyviu ir negatyviu būdu, tiktai kaip privatūs asmenys. Galimas daiktas, romėnų teisininkai irgi buvo stoicizmo šalininkai; tačiau, viena vertus, matome, kad mūsiškiai romėnų teisės mokytojai labai blogai atsiliepia apie filosofiją, antra vertus, jie yra nenuoseklūs, kai – romėnų teisininkų garbei – sako, kad šie buvo filosofai. Romėnų teisininkai, manuoju teisės supratimu, nepateikia jokių minčių, jokios filosofijos, jokios sąvokos. Žinoma, jeigu sampročio nuoseklumą, nuoseklų galvojimą vadinsime loginiu mąstymu, tai šie teisininkai gali būti laikomi filosofais; bet tada filosofu mes turime laikyti ir poną Hugo, kuris tikrai nepretenduoja į filosofus. Sampročio nuoseklumas ir filosofinė sąvoka yra du skirtingi dalykai. Senekos kūriniuose daug pamokomų, daug dvasią žadinančių ir ugdančių dalykų, daug sąmojingų antitezių, retorikos, įžvalgių pastabų, tačiau nuo šitų moralizuojančių kalbų dvelkia šaltukas, ir jos mums kelia nuobodulį.

Dabar mes pereiname prie stoikų filosofijos priešingybės – prie epikūrizmo.

B. EPIKŪRAS

Tokia pat plati, gal net dar platesnė, buvo epikūrininkų filosofija. Kai žlugo Graikijos politinė egzistencija ir dorovinė tikrovė, vėliau – ir Romos imperatorių pasaulis nebetenkino dabarties, filosofija atsigręžė pati į save ir savyje ieškojo teisėtumo ir dorovės, kurių jau nebebuvo viešajame gyvenime. Epikūro filosofija yra priešpriešа stoicizmo, kuris būtį teigia kaip tai, kas mąstoma, kaip sąvoką, kaip tiesą; Epikūras teigia būtį ne kaip būtį apskritai, o kaip tai, kas juntama, o sąmonę atskirumo forma – kaip esmę, taigi Epikūras iš kirėniečių požiūrio formavo tam tikrą mokslą. Tačiau jau savaime aiškėja, kad jeigu kaip tiesa galioja juntama būtis, tai dėl to panaikinamas sąvokos būtinumas apskritai, viskas suyra ir dingsta spekuliatyvus interesas, todėl veikiau teigiamas įprastas požiūris į daiktus; iš tikrųjų šiuo atveju nepranokstamas įprasto žmonių sampročio požiūris, tiksliau, viskas nužeminima iki paprasto žmonių sampročio. Tai, kas anksčiau reiškėsi kaip ypatingos – kinikų ir kirėniečių – mokyklos, dabar virto – pirmoji – stoikų filosofija, antroji – epikūrininkų filosofija; taip kinikų ir kirėniečių nuostatos pateko į mokslą. Kinikai sakė, kad žmogus turi apsiriboti paprastąja prigimtimi, ir jos ieškojo poreikiuose. Stoikai viso to ieškojo mintyje; jie kinikų principą pakėlė iki minties. Lygiai taip ir Epikūras kirėniečių principą, kad malonumas yra tikslas, iškėlė į mintį: pasitenkinimo reikia ieškoti su minties pagalba, ieškoti visuotinybėje, kurią apibrėžia mintis. Stoikų filosofijos principas buvo λόγος mąstymas, visuotinybės mąstymas, visuotinybės laikymasis, o Epikūro filosofijos principas buvo priešingas – pojūtis, netarpiška atskirybė. Tačiau, nagrinėjant šią filosofiją, privalu atsisakyti visų įprastų vaizdinių apie epikūrizmą.

Pirmiausia aptarkime epikūrizmo pradininko *gyvenimą*. Epikūras gimė trečiaisiais 109-osios olimpiados metais (342 m. pr. Kr.), taigi dar prieš Aristotelio mirtį (114 ol., 3). Jis kilęs iš Gargeto kaimo prie Atėnų.[288] Jo priešininkai, ypač stoikai, pripasakojo apie jį begalę blogų dalykų, prikūrė visokių priekabių

anekdotų. Jo tėvai buvo neturtingi; tėvas Neoklis buvo kaimo mokytojas, o motina Chairestrata – burtininkė, t. y. kaip ir daugelis Trakijos bei Tesalijos moterų, ji pelnydavo pinigus užkeikimais ir kerėjimais, o tai anuomet buvo paplitęs užsiėmimas.[289] Jo tėvas, taigi irgi Epikūras, kartu su atėniečių kolonija persikėlė į Samą, bet ir čia turėjo mokytojauti, nes gauto žemės sklypo neužteko šeimai išmaitinti.[290] Būdamas maždaug aštuoniolikos metų, tuo metu, kai Aristotelis gyveno Chalkidėje, Epikūras vėl sugrįžo į Atėnus. Čia jis dar uoliau negu Same studijuoja filosofiją, ypač Demokritą, be to, bendrauja su įvairiais to meto filosofais, iš kurių paminėtini platonikas Ksenokratas ir Aristotelio mokinys Teofrastas. Dar dvylikametis jis su savo mokytoju skaitė Hesiodą, pasakojimą apie chaosą, iš kurio viskas kilo.[291] Nors jis save ir vadino αὐτοδίδακτος,[292] norėdamas pabrėžti, kad savo filosofiją jis sukūrė pats, tačiau tai nereiškia, kad jis nėra klausęs ir nėra skaitęs kitų filosofų. Šito jo savęs apibūdinimo nereikėtų suprasti ir taip, kad jo filosofijos turinys yra visiškai originalus; juk, kaip vėliau bus priminta, ypač jo fizikinė filosofija buvo Leukipo ir Demokrito filosofija. Iš pradžių jis mokė filosofijos Lesbo salos mieste Mitilėnėje, paskui Mažosios Azijos mieste Lampsake, tačiau daug klausytojų neturėjo. Tada, po daugelio metų, jau būdamas maždaug trisdešimt šešerių metų amžiaus, jis sugrįžo į tikrąjį filosofijos centrą – Atėnus, kiek vėliau nusipirko čia sodą, kuriame gyveno tarp savo draugų dėstydamas filosofiją. Jis buvo silpnos sveikatos, ilgus metus negalėjo pakilti nuo krėslo, gyveno labai tvarkingai ir nepaprastai kukliai, niekuo daugiau neužsiimdamas, išskyrus mokslą.[293] Net Ciceronas, kad ir kaip blogai apie jį atsiliepia, liudija, kad jis buvo ištikimas draugas, ir pastebi, jog niekas negali ginčyti jį buvus gerą, draugišką, humanišką, švelnų *(bonum, comem et humanum)* žmogų.[294] Diogenas Laertijas ypač giria jo švelnumą, pagarbą savo tėvams, dosnumą savo broliams ir palankumą apskritai visiems žmonėms. Jis mirė 71-erių metų nuo akmenligės; prieš mirtį jis paprašė paguldyti jį į šiltą vonią, išgėrė taurę vyno ir palinkėjo savo draugams neužmiršti jo mokymo.[295]

Joks kitas mokytojas savo *mokinių* nebuvo taip mylimas ir gerbiamas kaip Epikūras. Jie taip buvo susigyvenę su savo mokytoju, kad net sumanė sujungti savo turtą ir įkurti nuolatinę bendruomenę, tokią kaip pitagorininkų sąjunga. Tačiau pats Epikūras jiems tatai uždraudė, nes tai būtų reiškę tam tikrą nepasitikėjimą savanorišku draugų paslaugumu, o tarp draugų, kurie negali pasitikėti vienas kitu, negali būti jokios draugystės, vienybės ir ištikimo prieraišumo.[296] Po jo mirties mokiniai labai gerbė jo atminimą; jie visur nešiojosi su savimi jo atvaizdą, išgraviruotą ant žiedų ir taurių, ir apskritai buvo tokie ištikimi jo mokymui, kad net laikė nusižengimu ką nors jame pakeisti (tuo tarpu stoikų sekėjai tą filosofiją keitė nuolatos), ir Epikūro mokykla jo mokymo atžvilgiu buvo panaši į uždarą valstybę.[297] Tokio uždarumo pagrindas, kaip matysime, glūdi pačioje jo sistemoje. Todėl ir toliau neįmanoma nurodyti nė vieno mokslo atžvilgiu žymaus jo mokinio; jo filosofija nebuvo nei tęsiama, nei rutuliojama, dėl to ji, suprantama, nepatyrė ir jokio nuosmukio. Kaip pagyrimas Epikūro filosofijai išsakoma tai, kad tik vienas vienintelis Epikūro mokinys, Metrodoras, perėjo pas Karneadą; Epikūro mokiniai pranoko visus kitus tuo, kad jų eilė niekada nenutrūko, ir Epikūro mokymas nuolat buvo perimamas ir tęsiamas, tuo tarpu kitos filosofijos nutrūkdavo, nes mokiniai palikdavo savo mokytoją ir eidavo pas kitą.[298] Kai kažkas Arkesilajui priminė šitą Epikūro mokinių prieraišumą prie savo mokytojo, šis atsakė: „Vyras gali tapti eunuchu, bet eunuchas vyru – niekada".[299] Epikūras neturėjo įžymių mokinių, kurie būtų originaliai plėtoję jo mokymą; tik minėtasis Metrodoras mėgino plėtoti kai kuriuos jo mokymo aspektus.[300]

Per savo gyvenimą Epikūras parašė begalinę daugybę *veikalų;* jeigu iš Chrisipo atimtume tai, ką jis nurašė nuo kitų ir nuo savęs (tiesą sakant, jis tiek daug rašė kaip tik lenktyniaudamas su Epikūru),[301] tai Epikūras būtų produktyviausias rašytojas. Manoma, kad jo veikalų skaičius turėjo siekti 300. Mes tų veikalų neturime, ir vargu ar dėl to praradimo

reikėtų liūdėti. Ačiū Dievui, kad jų jau nėra! Filologams jie būtų pridarę daug rūpesčių.

Pagrindinis Epikūro studijų *šaltinis* (nors ir gana lėkštas) yra Diogenas Laertijas (dešimtoji jo veikalo knyga); pats Epikūras, žinoma, būtų geresnis šaltinis, tačiau jo veikalų turime pakankamai, kad galėtume spręsti apie jo filosofijos visumą. Prieš keletą metų Herkulane buvo atrastas ir išspausdintas vienas jo veikalo fragmentas (Epicuri fragmenta libri II et XI de natura, illiustr. Orellius, Lipsiae 1818; Neapolio leidinio atspaudas); tačiau iš jo sužinome nedaug naujo, ko gero, reikėtų bijoti, kad nebūtų rasti visi jo veikalai. Su Epikūro filosofija mus pakankamai gerai supažindina Ciceronas, Sekstas Empirikas, Seneka ir Diogenas Laertijas, kuris ištisoje knygoje – ji gana gerai žinoma – ją labai plačiai aptaria; jame ši filosofija išdėstyta taip gerai, kad Herkulane surastas ir Orelli'o išspausdintas paties Epikūro fragmentas neatvedė prie naujų išvadų ir nepraturtino mūsų žiniomis apie jo filosofiją.

Kalbant apie epikūrininkų filosofiją apskritai, būtina pasakyti, kad iš tikrųjų ji vertintina ne kaip tam tikros sąvokų sistemos teigimas, o kaip tam tikros vaizdinių sistemos teigimas; čia mes turime reikalą su jusline būtimi, kuri suvokiama kaip juslinė būtis, tai įprastas žiūros būdas. Kitaip negu stoikai, Epikūras tiesos pamatu ir gaire padarė juslinę būtį, pojūtį. Tikslesnį šito pamato apibrėžimą jis pateikė savo vadinamojoje *kanonikoje.* Kaip nagrinėdami stoikus, taip ir čia pirmiausia aptarsime tai, kaip Epikūras apibrėžia tiesos kriterijų; *antras* aptariamas dalykas bus jo *gamtos filosofija* ir galiausiai *trečias – jo moralė.*

1. Kanonika

Tiesos kriterijaus problema užsiima Epikūro logika, kurią jis vadina kanonika; tatai yra tiesos taisyklę sudarančių momentų apibrėžimas ir aiškinimas. Epikūras nurodo *tris* pažinimo *pakopas,* kuriomis turi būti apibrėžti tiesos kriterijai; tai yra pojū-

čiai apskritai bei numatymas (προλήψεις) teorinėje srityje, taip pat aistros, potraukiai ir polinkiai praktinėje srityje.[302]

a. Pasak Epikūro, tiesos kriterijui būdingi trys momentai. Trys *pažinimo* pakopos yra šios: pirmoji – pojūtis, antroji – πρόληψις, vaizdinys, trečioji – nuomonė (δόξα).

α) Aptariant *išorinę* dalyko *pusę,* nurodoma, kad *pojūtis* yra alogiškas, neturi pagrindo, jis yra tai, kas yra savaime ir sau, tik tam tikra duotybė. „Juk jis nei pats savaime juda, nei gali būti kažko kito judinamas", iš jo nei kas gali būti atimta, nei prie jo pridėta, jis yra toks, koks yra. „Taip pat nėra to, kas galėtų jį kritikuoti ar atmesti (ἐλέγξαι). Juk apie panašų pojūtį negali spręsti panašus pojūtis" (tos pačios rūšies pojūtis), „nes jų abiejų galia yra vienoda", jie abu vienodai galioja. Taigi pojūtis pats sau turi leisti galioti bet kuriam kitam pojūčiui. „Ir apie nepanašų pojūtį negali spręsti nepanašus; juk kiekvienas iš jų galioja kokiam nors kitokiam dalykui (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)". Tai yra teisinga, nes kiekvienas pojūtis, pavyzdžiui, raudona ir mėlyna, yra kažkas atskira. Pojūčiai tokie yra iš tikrųjų, kiekvienas iš jų yra pojūtis sau; nė vienas pojūtis negali būti taisyklė, kuri leistų vertinti kitą pojūtį. Ir nepanašus pojūtis negali būti pranašesnis už kurį nors kitą pojūtį, nes jie visi galioja kiekvienas sau. „Taip pat ir svetimas pojūtis negali spręsti apie svetimą; juk visi pojūčiai mums yra svarbūs. Ir mąstymas negali pojūčių vertinti; juk bet koks mąstymas priklauso nuo pojūčių", pastarieji yra jo turinys. Tačiau pojūčiai gali klysti. „Tiesą to, kas juntama, patvirtina pats jutimo buvimas (τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι)", patvirtina tai, kad jis yra tam tikras tvirtas pamatas, kad jis save konstatuoja pasikartodamas ir t. t. „Rega, klausa yra kažkas išliekama kaip ir skausmas." Tai, kas išlieka, kas pasikartoja, yra tvirta ir apibrėžta; tatai yra pamatas viskam, ką mes laikome tiesa. Šitas liekamasis pojūtis yra įsivaizduojamas, ir tatai yra πρόληψις. „Todėl ir tai, kas nežinoma (τὰ ἄδηλα)" – kas nepasirodo, kas nejuntama – „galima apibūdinti tuo, kas pasirodo", pojūčiu; tam tikras nežinomas dalykas gali būti įsivaizduojamas pagal žinomą pojūtį. Apie tai, kaip Epikūras su-

pranta šitokius netarpiškai nejuntamus dalykus, mes dar kalbėsime vėliau, ypač aptardami jo fizikos mokslą. „Visos" nežinomos, nejuntamos „mintys kyla iš pojūčių ir pagal jų atsitiktinį susidarymą iš pojūčių, ir per pastarųjų santykius, panašumą ir sąryšį; mąstymas irgi daro įtaką. Bepročių fantazijos, taip pat sapnai irgi yra tikri; juk jie jaudina, o tai, ko nėra, nieko nejaudina". Jutimas yra tai, kas tvirta; tai, kas nežinoma, turi būti apibrėžiama ir suvokiama pagal žinomą pojūtį. Kiekvienas pojūtis yra pats sau, kiekvienas yra kažkas tvirta; pojūčiai yra tiesa, kadangi jie pasirodo kaip tvirtas dalykas.[303] Epikūras kalba taip, kaip paprastai kalbama kasdieniame gyvenime, kur manoma, kad tai, ką aš matau, girdžiu, mano juslinis suvokimas apskritai, – kad visame tame glūdi esamybė; bet kiekvienas šitaip, jusliškai suvoktas dalykas egzistuoja pats sau. Raudona yra raudona, mėlyna yra mėlyna; viena nešalina ir neneigia kito; visi pojūčiai galioja šalia vienas kito, jie yra indiferentiški vienas kito atžvilgiu, vienas galioja taip pat kaip ir kitas. Pačiam mąstymui šitie pamatyti daiktai yra medžiaga ir turinys; mąstymas visada naudojasi turimais atvaizdais. Prie šitų vaizdinių susiejimo prisideda ir mąstymas; pastarasis yra formalus vaizdinių susiejimas.

β. Po to Epikūras aptaria *vidinę dalyko pusę*. „Numatymas yra tarsi sąvoka (vidus), arba teisinga nuomonė, arba mintis, arba bendras viduje esantis mąstymas; tatai yra prisiminimas to, kas dažnai reiškėsi", kitaip tariant, tai yra vaizdas. „Pavyzdžiui, jeigu aš sakau, kad tai yra žmogus, tai numatymo dėka aš atpažįstu jo pavidalą, remdamasis prieš tai buvusiais pojūčiais." Kartodamasis pojūtis virsta manyje tvirtu vaizdiniu; šitie vaizdiniai mumyse yra tai, kas apibrėžta, – tai, kas visuotina. Žinoma, epikūrininkai nesuprato visuotinumo mąstymo forma; jie tik sako, kad visuotinumas atsiranda dėl to, kad kažkas dažnai reiškiasi. Tada toks reiškimasis įtvirtinamas suteikiant pavadinimą, kurį įgyja mumyse susidaręs vaizdas. „Kiekvienas daiktas dėl jam iš pradžių pridėto pavadinimo įgyja savo akivaizdumą, gyvumą ir aiškumą."[304] Vardas yra daikto patvirtinimas, jo tapatumo, jo vienio teigi-

mas. Akivaizdumas, kurį Epikūras vadina ἐνάργεια, kaip tik ir yra šitas juslinių dalykų atpažinimas remiantis jau turimais vaizdiniais, kurie yra įtvirtinti savo pavadinimais; tam tikro vaizdinio akivaizdumas reiškia tai, kad patvirtinamas tam tikras juslinis suvokimas kaip atitinkantis vaizdą. Tatai yra tas pritarimas, kurį stoicizme matėme kaip tokį mąstymo sutarimą, kuris pagimdo tam tikrą turinį: mąstymas atpažįsta daiktą kaip savą, įima jį į save; tačiau stoicizme tai liko tik formalus momentas. Epikūro filosofijoje irgi esama objekto vaizdinio vienybės su savimi pačiu kaip prisiminimu sąmonėje, tačiau tas prisiminimas remiasi jutimais; vaizdas, vaizdinys yra tai, kas sutinka su tam tikru pojūčiu. Objekto atpažinimas yra supratimas, tačiau supratimas ne kaip tai, kas mąstoma, o kaip tai, kas įsivaizduojama. Supratimas priklauso prisiminimui, atminčiai. Aukščiausia idealybė yra pavadinimas. Pavadinimas yra tai, kas visuotina, jis priklauso mąstymui, jis tai, kas daugeriopa, paverčia paprasta, tačiau taip, kad šito daugeriopa reikšmė ir turinys yra juslumas ir privalo galioti ne kaip kažkas paprasta, o tiesiog kaip jusliška. Todėl Epikūro mokyme žinojimo vietą užima nuomonė.

γ. Galiausiai *nuomonė* yra ne kas kita, o ano visuotinio vaizdinio (arba ano vaizdo), kurį mes turime savyje, susiejimas su tam tikru objektu (su tam tikru pojūčiu arba stebėjimu); tai sprendinys. Juk aname πρόληψις mes anticipuojame tai, kas pasirodo stebėjime; pagal tai mes sakome, ar tas kažkas yra žmogus, medis, ar nėra. „Nuomonė priklauso nuo pirmiau buvusio akivaizdumo, su kuriuo mes ką nors susiejame, kai klausiame, iš kur mes žinome, kad tai yra arba nėra žmogus. Šita subsumcija, δόξα arba ὑπόληψις, gali būti arba teisinga, arba klaidinga; ji teisinga, kai stebėjimas patvirtinamas" πρόληψις „liudijimu arba nėra jo paneigiamas; ji klaidinga, kai to nėra."[305] Nuomonė yra vaizdinys kaip jo, jau turimo vaizdinio, tipo, taikymas prieš mus esančiam objektui, kuris tada tiriamas, ar vaizdinys apie jį atitinka jį. Nuomonės kriterijus yra pojūtis – nustatoma, ar pojūtis pasikartoja kaip tas pats. Toks požiūris yra visiškai

įprastas: kai mes turime tam tikrą vaizdinį, jam reikalingas paliudijimas, kad mes tai jau matėme arba matome dabar.

Tatai yra trys visiškai paprasti momentai. Iš pojūčio formuojasi vaizdas; vaizdas yra pojūtis, turintis visuotinį pobūdį; po to πρόληψις lyginamas su pojūčiu ir gaunama nuomonė, δόξα. Pavyzdžiui, iš pojūčių: mėlyna, rūgštu, saldu ir t. t. formuojasi visuotiniai vaizdiniai, kuriuos mes turime; ir kai mes vėl susiduriame su tam tikru objektu, mes atpažįstame, kad mūsų turimas vaizdinys atitinka šitą objektą. Tatai ir yra visas kriterijus. Tokia minties eiga yra visiškai banali, nes sustojama prie juslinės sąmonės pradmenų, prie stebėjimo, prie objekto netarpiško regėjimo. Kita pakopa, aišku, yra ta, kad pradinis stebėjimas susiformuoja į tam tikrą vaizdą, į tam tikrą visuotinybę, ir tada objektas, kuris yra dabar esamas, subsumuojamas šiam visuotiniam vaizdiniui. Taigi šiuo atveju pradedama nuo išorinio pojūčio; ir nuo šio esamybės, išoriškumo jutimo atskiriami afektai, vidiniai pojūčiai.

b. *Afektai, vidiniai pojūčiai* teikia *praktinio elgesio* kriterijus. Jie yra dvejopo pobūdžio, malonūs arba nemalonūs, teikia malonumą arba skausmą; malonumas, kaip iš tikrųjų priklausantis juntančiajam, yra pozityvus, o skausmas, kaip jam svetimas, yra negatyvus. Tokie pojūčiai ir apibrėžia elgesį. Jie yra medžiaga, iš kurios susiformuoja visuotiniai vaizdiniai apie tai, kas man kelia skausmą ir teikia malonumą (kaip liekamieji, jie irgi yra προλήψεις, o δόξα ir čia yra vaizdinio santykis su pojūčiu); ir pagal tai aš vertinu objektus, polinkius, geismus ir t. t. Šita nuomonė ir yra tai, kuo remdamasis aš apsisprendžiu kažką daryti arba ko nors vengti.[306] Tatai ir yra visa Epikūro kanonika, jo į tiesą vedančioji gija. Ji tokia paprasta, kad nieko paprastesnio nebegali būti; ji yra abstrakti, bet taip pat ir labai banali, ji daugmaž atitinka tą įprastinę sąmonę, kuri dar tik pradeda reflektuoti. Tatai yra banalūs psichologiniai vaizdiniai; jie, žinoma, visiškai teisingi. Iš pojūčių mes susikuriame vaizdinius kaip tam tikrą visuotinybę; jų dėka visuotinybė pasidaro išliekama. Nuomonėje (δόξα) patys vaizdiniai yra išmėginami po-

jūčiais – ar tie vaizdiniai yra išliekamieji, ar jie pasikartoja. Tatai apskritai teisinga, bet visiškai paviršutiniška; čia atskleidžiama tik pati pradžia, įsivaizdavimo mechanika pradinių suvokimų atžvilgiu. Tačiau virš to dar išsiskleidžia visiškai kita sfera, kitas laukas, kuris apibrėžtis turi pats savyje; šitos apibrėžtys ir yra kriterijai viso to, ką pateikia Epikūras. Dabar net ir skeptikai kalba apie sąmonės faktus; tokios kalbos nesiekia toliau negu šita Epikūro kanonika.

2. Metafizika

Toliau mes turime susipažinti su Epikūro *metafizika.* Mes juntame daiktus, šitie daiktai duoda mums vaizdus; pastarieji yra mūsų vaizdiniai (bet ne sąvokos). Vaizdiniai yra teisingi, jei daiktų pojūtis, su kuriuo mes juos siejame arba kurį jiems taikome, juos atitinka; jeigu tokio atitikimo nėra, tai vaizdiniai klaidingi. Vaizdiniai teisingi ir tada, kai jusliniai liudijimai jiems neprieštarauja; tokio pobūdžio tiesa būdinga vaizdiniams tų dalykų, kurie yra nematomi. Pavyzdžiui, dangaus reiškinių suvokimas: neįmanoma prie jų prieiti arti, galima tik *kai ką* matyti, tačiau neįmanoma juslėmis suvokti *visą* visumą; todėl mes jiems pritaikome tai, kas mums jau žinoma iš kitų pojūčių, nes juose mes susiduriame su kai kuriomis aplinkybėmis, kurių esama ir šitame suvokime ar vaizdinyje. Kai mes turime reikalą su vaizdiniais tokių dalykų, kurie nėra juntami, tai atrodo, kad čia įsimaišo mąstymo veikla, kildinanti vienus vaizdinius iš kitų; tačiau netrukus pamatysime, kaip čia dalyvauja siela. Pojūtį ir suvokimą mes traktuojame kaip tam tikrą mūsų santykį su išoriniais daiktais, kur suvokimas ir pojūtis yra manyje, o objektas – už manęs. Taigi *klausimas* yra tas, *kaip mes įgyjame šituos vaizdinius;* patys pojūčiai tiesiogiai dar nėra vaizdiniai ir jiems yra reikalingas tam tikras išorinis objektas. Tas objektyvus būdas, kaip išoriniai objektai ateina į mus, taip pat mūsų pačių santykis su objektais, taigi vaizdinių kilmė, – tai ir yra Epikūro metafizikos klausimai.

Epikūras sako, kad nuo daiktų *paviršiaus* teka nuolatinė srovė, kuri pasižymi nepaprastu lengvumu ir pojūčiais yra nesuvokiama, nes kitaip ji išsektų. Vaizdų „srovenimas nuo kūnų paviršiaus yra nepaliaujamas, bet dėl to daiktas nesumažėja, nes jis vėl iš naujo prisipildo. Vaizdams srovenant, standžiame kūne ilgam išlieka atomų padėtis ir tvarka, nors kai kada ji ir sutrinka". Šitų atsiskiriančių paviršių judėjimas ore yra nepaprastai greitas, nes visai nereikia, kad tas, kas atsiskiria, turėtų ir gylį; tai tik plokštumos. Kad pojūčiai tokiems vaizdiniams neprieštarauja, aiškėja iš vaizdų poveikio būdo; vaizdai atneša į mus sutapimą su išoriniais daiktais, simpatiją jų atžvilgiu. Taigi iš tų daiktų, iš išorės į mus kažkas pereina, ir tai vyksta idealiu būdu – per paviršius. Ir dėl to, kad tokios srovės įteka į mus, mes įgyjame tam tikrą apibrėžto daikto pojūtį; apibrėžtumas glūdi objekte ir atiteka į mus.[307] Tatai yra visiškai banalus pojūčio įsivaizdavimo būdas. Epikūras priėmė tą lengviausią, net ir dabar dar įprastą tiesos kriterijų tų dalykų, kurie yra nematomi, atžvilgiu: tokiems dalykams neturi prieštarauti tai, kas matoma, kas girdima. Juk iš tikrųjų tokių mintinių objektų, kaip antai atomai, atsiskyrę paviršiai ir panašūs dalykai, neįmanoma matyti. Žinoma, matyti ir girdėti galima ką kita; bet ir tai, kas matoma, ir tai, kas įsivaizduojama, puikiausiai išsitenka greta. Kai jie yra atskirai, jie vienas kitam neprieštarauja; juk prieštaravimas kyla tik esant santykiui.

Toliau Epikūras kalba apie *suklydimą*. „O melas ir paklydimas visadą atsiranda išlaužiant iš piršto tai, kas turi būti" pojūčių „pripažinta ar akivaizdžiai paneigta, bet po to nepripažįstama ir akivaizdžiai nepaneigiama. Juk niekada nebūtų vaizdinių, aptinkamų, pavyzdžiui, paveiksle arba atsirandančių sapne, kilusių dėl kokių nors kitų proto apraiškų arba dėl kitų sprendimo priemonių panašumo su esančiais ir su vadinamaisiais tikraisiais daiktais, jei nebūtų kažkokio mus pasiekiančio srovenimo iš kūnų. Nebūtų klaidos, jei mes nepatirtume ir kito kažkokio judėjimo mumyse pačiuose, tiesa, susijusio su vaizduotės ketinimais, bet ir turinčio skirtumų. Dėl šito judėjimo, jeigu nepatvirtinama ar akivaizdžiai paneigiama, atsiranda me-

las, o jei patvirtinama ar akivaizdžiai nepaneigiama – tiesa." Suklydimas yra dėl ano judėjimo mumyse įvykęs vaizdų pasistūmėjimas. Suklydimas atsiranda ne iš judėjimo, o dėl to, kad mes jį sutrukdome ir vaizdinys yra pertraukiamas.[308] Taip kalbama apie tam tikrą judėjimą, kuriam mes patys duodame postūmį savyje, bet jis pertraukia vaizdinių tėkmę. Šitą nuosavą judėjimą Epikūras vadina *pertraukimu;* kas tai yra, apie tai pakalbėsime vėliau. Iš šių skurdžių, iš dalies dar ir Diogeno Laertijo miglotai papasakotų ar nevykusiai atrinktų minčių ir susideda *epikūriškoji pažinimo teorija;* skurdesnę teoriją sunku būtų ir sugalvoti. Pažinimas mąstymo požiūriu apibrėžiamas tik kaip tam tikras judėjimas, kuris nutrūksta. Daiktus, kurie, kaip įsitikinome, yra kažkas pripildyta, Epikūras traktuoja kaip begalinę daugybę atomų. Be atomų, dar esama kito momento – tai tuštuma, pertrūkis, *porus.* Nors tai negatyvus momentas, tačiau, kaip siela, jis yra ir pozityvus; kadangi tuštuma pertraukia atomų srautą, tai šita tėkmė gali būti sukliudyta. Epikūras nueina tik iki šito negatyvumo; mes kažką matome, o po to pametame iš akių, t. y. pertraukiame aną įtekėjimą į mus. Tačiau kas yra šitas pertraukiantis judėjimas sau – apie tai Epikūras nieko daugiau nepasako. Toks mūsų, mūsų mąstymo įvykdomas pertraukimas siejasi su tolesniais Epikūro vaizdiniais. Kad geriau suprastume, kas yra šitas nuosavas judėjimas, šitas pertraukimas, mes turime grįžti prie epikūriškosios sistemos pačios savaime, prie jos pagrindų.

Šiuos pagrindus mums atskleis Epikūro *bendroji metafizika.* Joje Epikūras nagrinėja pačius atomus, tačiau jis nueina ne toliau už Leukipą ir Demokritą. Epikūro požiūriu, esmė, daiktų tiesa yra *atomai ir tuštuma* – tai toks pat kaip Leukipo ir Demokrito požiūris. Atomai yra kūniškasis „savaime"; tuštuma yra judėjimo principas, ji pasirodo kaip negatyvusis šio principo aspektas, turintis iškilti jo vaizdinyje. „Atomai neturi jokių matomų daiktų kokybių, išskyrus formą, svorį, dydį." Atomai, kaip atomai, turi likti neapibrėžti; tačiau jie stumia į nenuoseklumą, versdami priskirti jiems savybes: kiekybines – dydį ir figūrą, kokybines – sunkį. Sunkis gali būti abstrakti bū-

tis sau, tačiau figūra ir dydis jau nėra atomai. Tai, kas savaime yra visiškai nedalu, negali turėti nei figūros, nei dydžio; ir pats sunkis, kuris yra nukreiptumas į kažką kita, prieštarauja atomo atostūmiui. „Mat kiekviena kokybė kinta, o atomai nė kiek nekinta, kadangi, kūnams irstant, turi išlikti kažkas standaus ir neirstama, kas nepavirstų į nieką ir neatsirastų iš nieko, bet persikūnydamas tik šiek tiek pasikeistų, kai ką įgaudamas nauja, o kai ką prarasdamas. Dėl to būtina, kad tai, kas persikūnija, nebūtų sunaikinama ir neturėtų kintančios prigimties, o turėtų ypatingą tūrį ir formą. Tatai būtinai turi išlikti."[309] Jau iš Aristotelio žinome,[310] kad savybių pagrindas yra tai, kas gali būti liečiama. Tai perskyra, kuri įvairiais pavidalais visuomet buvo ir turi būti daroma, ji yra įprasta, – kai nustatomas pagrindinių savybių – svorio, figūros bei dydžio – priešingumas išvestinėms arba juslinėms savybėms, kurios yra tik tam tikras santykis su mumis. Šita perskyra dažnai suprantama taip, kad sunkis esąs pačiame daikte, o kitos savybės – tiktai mūsų juslėse; bet apskritai pirmasis momentas čia yra daikto „savaime" arba jo abstrakti esmė, o antrasis – jo konkreti esmė, išreiškianti jo santykį su kitu daiktu.

Pagrindinė problema čia būtų *esmės, atomų santykio* su jusliniu reiškiniu nustatymas. Tačiau Epikūras blaškosi tokiuose neapibrėžtumuose, kurie nieko nesako. Čia esama postūmio, dėl kurio abstraktus „savaime" gali virsti reiškiniu, esmė – negatyvumu; apie tai tiek Epikūro, tiek kitų fizikų mokymuose nerandame nieko kita, tik bemintę painiavą ir sąvokų, abstrakcijų bei realių daiktų samplaiką. Visos ypatingos formos, visi daiktai, objektai, šviesa, spalva ir t. t., netgi siela yra ne kas kita, o tam tikra šitų atomų tvarka, jų išsidėstymas. Taip sako ir Locke. Daiktų pagrindas yra *molécules,* kurios išsidėsčiusios erdvėje. Tatai tėra tušti žodžiai, pagal juos savybės – tai atomų tarpusavio santykiai; taip sakoma net ir dabar – kad, pavyzdžiui, kristalas yra tam tikras dalių išsidėstymas, iš kurio susidaro šita figūra. Neverta gaišti laiko kalbant apie šitokius atomų santykius; tai visiškai formalios kalbos. Epikūras[311] priskiria atomams figūrą ir dydį, tačiau pastebi, kad šios

savybės, kaip priklausančios atomams, yra dar kažkas kita, ne tai, kaip jos reiškiasi daiktuose. Tačiau abi šios pusės nėra visiškai nepanašios; viena iš šių pusių, savaime esantis dydis, turi kažką bendra su tuo dydžiu, kuris reiškiasi. Pastarasis yra laikinas, kintantis, o anas neturi nepertraukiamų dalių, neturi negatyviojo aspekto.

Pertrūkis yra kita atomų pusė, *tuštuma*. Jau matėme, kad mąstymo judėjimas yra toks dalykas, kuriame esama pertrūkių (mąstymas žmoguje yra tas pat, kas daiktuose yra atomai ir tuštuma, taigi yra žmogaus vidujiškumas), t. y. jam priklauso atomai ir tuštuma arba, kitaip tariant, jam daiktai yra tokie, kokie jie yra savaime. Taigi mąstymo judėjimas pritinka prie sielos atomų; todėl jame irgi esama pertrūkių, kurie priešinasi atomams, tekantiems į sielą iš išorės. Čia mes turime matyti ne ką kita, o visuotinį pozityvumo ir negatyvumo principą; mąstymą irgi apima negatyvus principas, jame irgi glūdi pertrūkio momentas. Šitokio Epikūro sistemos pagrindo tolesnis išplėtojimas ir jo pritaikymas daiktų skirtumams yra visiškai savavališkas, todėl pats nuobodžiausias dalykas, kokį tiktai galima sugalvoti.

Atomams būdingos ne tik skirtingos figūros, bet ir skirtingas *judėjimas;* ir iš šitų pirmapradžių skirtybių kyla išvestinės skirtybės, kurios vadinamos savybėmis. Pirmapradė figūra ir pirmapradis dydis, kaip būdingi atomams, yra savavališka išmonė. Dėl sunkio atomams būdingas tam tikras judėjimas; tačiau šito judėjimo kryptis šiek tiek skiriasi nuo tiesios linijos. Epikūras atomams priskiria judėjimą kreive, kad jie galėtų susidurti vienas su kitu ir t. t.[312] Dėl šitų susidūrimų atsiranda ypatingos atomų sankaupos ir konfigūracijos; tai ir yra daiktai. Kitokias fizikines savybes, pavyzdžiui, skonį, kvapą, sąlygoja kitoks *molécules* išsidėstymas. Tačiau jie yra visiškai atskiri; būtų tuščia tautologija sakyti, kad dalys taip sutvarkytos ir išdėstytos, kaip tai yra būtina, kad jų reiškimasis būtų kaip tik *šitoks.* Tačiau atomų, kaip tam tikru būdu suformuotų, apibrėžtis yra visiškai savavališkas prasimanymas. Virtimo konkrečiais reiškiniais, konkrečiais kūnais Epikūras arba

visiškai neaiškino, arba tai, ką jis pateikė, yra labai skurdu. Apie epikūriškąją filosofiją dažnai girdime kalbant nepalankiai, tad apie ją reikia pasakyti dar kelis žodžius.

Kadangi esmė yra pabirūs atomai ir tuštuma, tai iš čia netarpiškai išplaukia, kad Epikūras neigia, jog šitų atomų, kaip savaime esančių, vienybė ir santykiai gali turėti visuotinio tikslo reikšmę. Viskas, ką mes vadiname forma ir organizacija (organiškomis struktūromis), gamtos tikslo vienybė apskritai, Epikūro požiūriu, priklauso prie savybių, prie tam tikro atomų sąryšio, kuris yra atsitiktinis dalykas, kylantis iš atsitiktinio atomų judėjimo. Pagrindiniu atomų afektu Epikūras laiko sunkį, bet judėti jis jiems leidžia ne tiesia linija, o nuo tiesės truputį nukrypstančia kreive; todėl atomai atsimuša vienas į kitą ir sudaro tik paviršutinišką, jiems patiems neesmingą vienybę. Kitaip sakant, Epikūras apskritai neigia bet kokią sąvoką ir visuotinybę kaip esmę. Bet koks atsiradimas yra tik atsitiktinis atomų junginys, kuris taip pat atsitiktinai ir suyra. Juk atskiri atomai yra pradinė, tikroji esamybė, o atsitiktinumas – jungimosi principas. Tačiau kadangi viešpataujantis principas yra atsitiktinumas, tai atpuola bet koks tikslingumas, o kartu ir bet koks galutinis pasaulio tikslas. Kad pagrįstų tokią mintį, Epikūras naudojasi pačiais banaliausiais pavyzdžiais, teigdamas, pavyzdžiui, kad iš dumblo, saulei šildant, atsiranda kirminai ir t. t. Kirminai kaip visuma kitų dalykų atžvilgiu, žinoma, gali būti laikomi atsitiktiniais, tačiau jų „savaime", jų sąvoka ir esmė dabar yra kažkas organiška; kaip tatai suprasti – apie tai ir turėtų būti kalbama. Epikūras iš savo sistemos išveja mintį kaip tam tikrą esamybę savaime ir tai darydamas visai nepagalvoja, kad patys jo atomai yra būtent mintinės prigimties, kad jie yra tokia būtis, kuri yra ne netarpiška, o įtarpinta, taigi yra negatyvi arba visuotinė; tatai ir yra pirmas ir vienintelis Epikūro nenuoseklumas, bendras visų empirikų nenuoseklumas. Stoikai, priešingai, esme laiko visuotinybę, tai, kas mąstoma, ir iš tokios esmės jie negali prieiti prie būties ir turinio, tačiau juos abu – nors tai ir nenuoseklu – jie turi. Tokia tad yra Epikūro metafizika.

3. Fizika

Ant šitokio pamato pastatyta Epikūro *gamtos filosofija;* tačiau ši filosofija turi ir tam tikrą įdomią pusę, nes iš tikrųjų ji dar tebėra mūsų laikų metodas. Kad, remdamasis tokiu pagrindu, Epikūras atmeta bet kokį visuotinį galutinį pasaulio tikslą, bet kokį tikslo santykį, bet kokį organinio pasaulio tikslingumą jame pačiame, kad jis atsisako teleologinių vaizdinių apie pasaulio kūrėjo išmintį ir valdymą, – tatai yra suprantama savaime, nes jis neigia vienybę, kad ir kaip ji būtų įsivaizduojama – ar kaip gamtos tikslas joje pačioje, ar kaip toks tikslas, kuris yra kažkame kitame, tačiau gamtai yra taikomas. Pasaulio galutinio tikslo, jo kūrėjo išminties, – šie dalykai stoikams yra svarbūs, – tokio teleologinio nagrinėjimo, kurį stoikai labai išplėtojo, Epikūro filosofijoje nėra; viskas joje yra tam tikri atsitikimai, kurie priklauso nuo atomų išorinių, atsitiktinių santalkų ir konfigūracijų. *Atsitiktinumas,* išorinis būtinumas čia yra bet kokios struktūros, bet kokio santykio principas.

Epikūro mintys apie *atskirus gamtos aspektus,* tam tikras bemintis visokių vaizdinių mišinys patys savaime yra pasigailėtini ir nesvarbūs. Konkrečiau kalbant, Epikūro *fizikinių tyrinėjimų principas* glūdi vaizdiniuose, kuriuos mes jau aptarėme. Iš daugybės vienas kitą papildančių suvokimų susidaro tvirta vaizduotė; pojūčiai mums suformuoja apibrėžtus visuotinius vaizdinius, atvaizdus, sąryšių vaizdinius; nuomonė yra tokių suvokimų santykis su anais turimais vaizdais. Tada Epikūras aiškina toliau, kaip vaizdinyje turi būti elgiamasi su tuo, kas netarpiškai negali būti juntama. Šituos vaizdinius (πρόληψις), kuriuos jau turime, taikome dalykams, kurių tikslių pojūčių negalime turėti, tačiau jie turi kažką bendra su anais vaizdiniais. Tokiu būdu tai, kas mums nežinoma, kas netarpiškai apie save mums nepateikia pojūčio, mes galime pagauti pagal tokius vaizdus; taip remdamiesi žinomais dalykais, mes sprendžiame apie nežinomus. Tatai reiškia, kad

Epikūras[313] gamtos tyrinėjimo principu padaro *analogiją* arba, kitaip sakant, vadinamąjį aiškinimą; tai toks principas, kuris gamtos moksluose galioja dar ir dabar. Mes turime apibrėžtus vaizdinius, ir tai, ką mes gauname ne iš pojūčio, mes apibrėžiame remdamiesi tais vaizdiniais; toks yra moderniosios fizikos principas apskritai. Mes kaupiame patyrimą, stebėjimus; tatai yra pojūčiai, kurių lengva nepastebėti, nes paprastai kalbama apie vaizdinius, kurie atsiranda iš pojūčių. Taip prieinama prie visuotinių vaizdinių; pastarieji yra dėsniai, jėgos, egzistencijos būdai. Elektra, magnetizmas ir t. t. pagrįsti patyrimu, pojūčiais; paskui šituos visuotinius vaizdinius mes taikome tokiems objektams, tokiems veikimams, kurių mes patys netarpiškai negalime justi. Ir tada apie juos sprendžiame pagal analogiją. Pavyzdžiui, mes žinome apie nervus ir jų ryšį su smegenimis; sakoma, kad mes jaučiame tada, kai impulsas nuo pirštų galų atsklinda į smegenis. Tačiau kaip visa tai įsivaizduoti? Juk stebėti tokių dalykų neįmanoma. Anatomija gali atskleisti nervus, bet neatskleidžia jų veiklos pobūdžio; pastarąjį mes įsivaizduojame pagal analogiškus sklidimo reiškinius, pavyzdžiui, kaip stygos virpėjimą, kuris nervu pasiekia smegenis. Arba įsivaizduojame pagal gerai žinomą reiškinį, kurį itin vykusiai iliustruoja biliardo kamuoliai: daug jų sustačius į nepertraukiamą eilę ir pastūmus pirmąjį, nusirita paskutinysis, o viduriniai kamuoliai beveik nesujuda; analogiškai įsivaizduojami ir nervai: kad jie sudaryti iš mažyčių, net per stipriausią didinamąjį stiklą neįžiūrimų kamuoliukų; nuo kiekvieno prisilietimo ir t. t. paskutinysis kamuoliukas atsiskiria ir patenka į sielą. Panašiai ir šviesa įsivaizduojama kaip siūlai, kaip spinduliai, kaip eterio virpėjimas ar kaip eterio kamuoliukų sąveika. Tatai yra tokios pat analogijos, kaip ir Epikūro. Arba, pavyzdžiui, sakoma, kad žaibas yra tam tikras elektros reiškinys. Elektros reiškiniuose galima pastebėti kibirkštį, o žaibas irgi yra tam tikra kibirkštis; pagal šitokį jų bendrumą ir sprendžiama apie juos abu siejančią analogiją.

Tokiuose aiškinimuose Epikūras labai liberalus. Jis sako, kad dalykus, kurių patys negalime stebėti, mes suvokiame pagal analogiją; tačiau toks suvokimas turi kažką bendra su daugeliu kitų vaizdinių. Taigi paaiškinimui galima pritaikyti įvairius (netgi bet kuriuos) vaizdinius; yra ne vienas aiškinimo būdas, tokių būdų gali būti daugybė.[314] Pavyzdžiui, sako Epikūras, Mėnulis šviečia, taigi mes jį matome, tačiau labiau jį pažinti mes negalime. „Mėnulis gali šviesti arba savo paties šviesa, arba ta šviesa, kurią jis gauna iš Saulės; juk ir žemėje matome daug daiktų, kurie šviečia iš savęs", savo pačių šviesa (liepsna), „ir daug tokių, kurie šviečia iš kito" įgyta šviesa. Todėl, pasak Epikūro, mums niekas nekliudo dangaus kūnus traktuoti pagal įvairius savo prisiminimus ir, jais remiantis, formuluoti hipotezes bei nurodyti priežastis. Taigi matome, kad Epikūras taiko savo mėgiamą analogijos metodą; prisiminimai yra daiktų, kuriuos mes patiriame, vaizdiniai (προλήψεις), – šiuos mes vėl taikome panašiems reiškiniams. Anot Epikūro, Mėnulio dilimo ir pilnėjimo tiesiogiai negalima stebėti, bet pagal analogiją galima spręsti, kad tai vyksta arba dėl Mėnulio sukimosi, arba dėl oro kaitos, destis kaip keičiasi oro skaidrumas, arba dėl paties kūno padidėjimo ir sumažėjimo; apskritai tai gali vykti visais šiais būdais, kurie tai, ką mes stebime žemėje, ir priverčia įgyti tokius pavidalus; žemėje matome, kad didelis tampa mažas ir t.t. „Ir mes negalime vienus iš šitų būdų išsirinkti, o kitus atmesti." Tokiame pasirinkime Epikūras yra labai teisingas ir tolerantiškas. Jis mano, kad taikytini visi vaizdiniai, kuriuos mes įgyjame apie juslinius objektus; jis pilsto iš tuščio į kiaurą – jo plepalų pilnos ausys ir vaizduotė, bet visa tai įsigilinus išnyksta. Epikūro aiškinimuose pilna visokių niekų apie kūnų trynimąsi, susidūrimus ir t. t. Pavyzdžiui, apie žaibą galima spręsti pagal analogiją su tuo, kaip mes paprastai matome atsirandant ugnį. „Tad žaibas aiškinamas remiantis daugybe galimų vaizdinių: pavyzdžiui, trinantis ir susiduriant debesims, susidaro ugnies konfigūracija, kuri

ir sukelia žaibą"; taigi žaibas laikomas atomų konfigūracija. Juk ir mes sakome, kad ugnis, kibirkštis gaunama trynimu; šis vaizdinys perkeliamas į debesis. „Arba žaibas gali atsirasti vėjingiems kūnams išstumiant jį iš debesų, kai debesys arba suspaudžia vieni kitus, arba yra spaudžiami vėjo" ir t. t. Beje, stoikai šiuos dalykus aiškina nedaug geriau. Juslinių vaizdinių taikymą, įsivaizdavimą pagal analogiją jie dažnai vadina supratimu arba aiškinimu; bet iš tikrųjų tokiame veiksme nėra nė pėdsako minties ar supratimo. Epikūras prieina prie tokios išvados: „Kai kas daliai šių aiškinimų gali pritarti, o kitą dalį atmesti, visai nepagalvodamas, ką žmogus valioja pažinti, o ko ne, todėl jis gali siekti pažinti tai, ko pažinti neįmanoma".[315]

Tatai yra toks pat rėmimasis analogija, kuriuo naudojasi ir mūsų fizika: jusliniai vaizdai taikomi ir perkeliami į tam tikrą panašų dalyką, ir tai jau galioja kaip pagrindas, kaip priežasties pažinimas, nes toks juslinio vaizdo taikymas tokiems objektams negali būti patvirtintas liudijimais ir negalima prieiti prie netarpiško pojūčio. Taigi apsiribojama tuščia šneka: gali būti taip arba kitaip. Stoikų metodas kildinti pagrindus iš minčių atmetamas. Antai organinėje fizikoje manoma, kad viskas priklauso nuo nervų. Iš įtemptų stygų matome: vieną iš jų palietus, virpėjimas persiduoda; taip ir nervai gali būti traktuojami kaip įtemptos stygos; arba pastūmus vieną iš daugelio biliardo kamuolių, jis pastums visus, esančius po jo toje pat eilėje. Tas, kas yra fizikas, neturi niekinti Epikūro požiūrio. Mums iškart krinta į akis tai, kad stebėjimai, kuriais Epikūras remiasi, jo turimas patyrimas apie kūnų tarpusavio santykius yra labai ribotas; tačiau pats dalykas, principas yra ne kas kita, o mūsų įprasto gamtos mokslo principas. Mokslinė Epikūro maniera puolama ir niekinama, tačiau minėtu požiūriu jos nereikėtų gėdytis; juk tai ta pati maniera, kuri yra mūsų gamtamokslio pagrindas. Tai, ką sako Epikūras, yra nė kiek ne blogiau negu tai, ką teigia naujieji fizikai; galima įsivaizduoti, kad elektra atsiran-

da dėl debesų trinties, taip kaip trinama tafta ir stiklas; bet juk debesys nėra kieti kūnai, o drėgmė veikiau išsklaido elektrą. Taigi mūsų vaizdiniai yra tokie pat tušti kaip ir Epikūro.

Svarbiausia Epikūrui,[316] ką jis ypač pabrėžia, yra tai, kad, aiškinantis dalykus, kuriems trūksta pojūčių tiesioginio liudijimo, nebūtų apsiribojama vien analogija; toks teigimas yra teisinga sąmonė. Be to, ir paties analogijos pasirinkimo jis nelaiko rimta problema: jeigu vienas prieina vieną galimybę, o kitas – kitą galimybę, tai jis žavisi pastarojo įžvalgumu, nekreipdamas dėmesio į tai, kuo remiasi pirmosios galimybės atmetimas. Tai sąvokos neturintis aiškinimo būdas, jis atveda tik prie visuotinių vaizdinių; šiuo požiūriu Epikūro aiškinimo būdas visiškai priešingas stoikų. Apie Epikūro fiziką dažnai kalbama kaip apie tokią, kuriai priklauso prioritetas. Jeigu fizika laikoma mokslu, kuris, viena vertus, turi laikytis netarpiško patyrimo, antra vertus, tam, kas negali būti netarpiškai patiriama, taiko aną patyrimą pagal tam tikrą jo panašumą (analogiją) su tuo, kas pats savaime yra nepatiriamas dalykas, tai Epikūras iš tikrųjų turi būti laikomas jeigu ir ne pradininku, tai bent jau pagrindiniu šio metodo iniciatoriumi, be to, tokiu iniciatoriumi, kuris teigia, kad šitas metodas ir yra pažinimas. Apskritai apie šią Epikūro filosofijos manierą pasakytina, kad jai būdingas ir toks aspektas, kuris didina jos vertę. Aristotelis ir senesnieji filosofai gamtos filosofijoje *a priori* rėmėsi visuotine mintimi ir iš jos plėtojo sąvoką; tai viena. Kitas būtinas aspektas yra tas, kad patyrimas performuojamas į visuotinumą, randami dėsniai; tai, kas plaukia iš abstrakčios idėjos, sutampa su visuotiniu vaizdiniu, į kurį jau perdirbtas patyrimas ir stebėjimas. Šitas *a priori*, pavyzdžiui, Aristotelio filosofijoje, yra puikus, tačiau nepakankamas, nes jam trūksta kito aspekto – *a priori* ryšio, sąsajų su patyrimu, stebėjimu. Ypatingybę sugrąžinti į visuotinybę – tai ir reiškia rasti dėsnius, gamtos jėgas ir t. t. Taigi galima sakyti, kad Epikūras yra empirinio gam-

tos mokslo, empirinės psichologijos išradėjas. Patyrimas, juslinė duotybė priešinga stoikų tikslams, sampročio sąvokoms. Pastaruoju atveju susiduriame su abstrakčiu, uždaru sampročiu, kuris neturi savyje tiesos, todėl neturi ir gamtos duotybės bei tikrovės, o pirmuoju atveju tai yra gamtos pojūtis, kuris yra tikresnis už anas hipotezes.

Lygiai tokį pat poveikį, kurį moderniajam pasauliui padarė atsirandantis gamtos dėsnių ir t. t. pažinimas, anuomet savo aplinkoje padarė ir Epikūro filosofija, nes ji buvo nukreipta prieš savavališką priežasčių išgalvojimą. Kuo daugiau naujaisiais laikais žmonės pažįsta gamtos dėsnius, tuo daugiau nyksta prietarai, stebuklai, astrologija ir t. t.; visa tai nublanksta gamtos dėsnių akivaizdoje. Aptartajai Epikūro manierai pirmiausia ir būdinga ši *tendencija prieš* beminčius astrologijos ir t. t. *prietarus,* prieš tokią manierą, kuri taip pat nėra protinga, yra įsitvirtinusi ne mintyje, o vaizdinyje, prieš tokią manierą, kuri yra tiesiog išgalvota arba, jeigu norite, melaginga. Palyginti su tokia maniera, Epikūro maniera pasižymi tiesa – turint omenyje ne mąstymą, o vaizdinius, – nes ji orientuoja į tai, kad būtina laikytis to, kas matoma, girdima ir t. t., į tai, kas dvasiai duodama ir jai nėra svetima: turi būti kalbama ne apie daiktus, kokie jie privalo būti, kokie jie privalo būti matomi, girdimi, bet negali tokie būti, kadangi yra tiktai išgalvoti daiktai. Epikūro filosofijos poveikis tiems laikams buvo tas, kad jis pasipriešino graikų ir romėnų prietarams ir virš jų pakėlė žmones.[317] Visokie tauzijimai apie paukščių skrydį dešinėje arba kairėje, apie kelią perbėgusį kiškį, žmonių veiksmų orientavimas pagal gyvulių vidurius, pagal tai, linksmos ar liūdnos yra vištos ir t. t., – visus tuos prietarus Epikūro filosofija rovė iš šaknų, palikdama galioti kaip tikrą dalyką vien tai, ką gali patvirtinti pojūčiais paremta πρόληψις; ir pirmučiausia iš šios filosofijos radosi vaizdiniai, kurie visiškai neigė antjuslinius dalykus.

Epikūro fizika ir išgarsėjo tuo, kad atmetė astrologijos prietarus, įveikė dievų baimę; jos pozicija fizinių reiškinių

atžvilgiu buvo *švietimas*. Prietarai nuo netarpiškų reiškinių pereina tiesiai prie Dievo, angelų, demonų; arba jie spėja, kad riboti daiktai sukels kitokius padarinius negu leidžia sąlygos, laukia aukštesnio pobūdžio įvykių. Tokiems dalykams kaip tik ir pasipriešino Epikūro fizika, nes ji baigtinių daiktų srityje apsiriboja tik jais pačiais; ji skaitosi tiktai su baigtinėmis priežastimis. Apsiriboti tik baigtiniais daiktais – tai ir yra vadinamasis švietimas. Čia ieškoma ryšio su kitais baigtiniais daiktais, su sąlygomis, kurios irgi yra sąlygotos (prietarai, pagrįstai ar nepagrįstai, iškart pereina prie to, kas yra aukštesnis dalykas); tačiau toks aiškinimo būdas, visiškai teisingas sąlygotų dalykų srityje, nėra teisingas kitose srityse. Jeigu aš sakau, kad elektra randasi iš Dievo, tai aš esu teisus, bet taip pat ir neteisus. Juk aš klausiu apie tam tikrą priežastį pačioje sąlygotų daiktų srityje. Jeigu aš atsakau, kad tokia priežastis yra Dievas, tai aš pasakau per daug. Dievas yra visko priežastis, o aš noriu žinoti apibrėžtą priežastį, šitų reiškinių sąryšį; Dievo kaip priežasties nurodymas tinka bet kam. Antra vertus, pačioje šitoje srityje sąvoka jau yra tai, kas yra aukštesnis dalykas; bet to aukšto traktavimo būdo, su kuriuo mes susidūrėme ankstesnių filosofų mokymuose, čia visiškai atsisakoma. Prietarai atmetami, bet su jais atmetamas ir pats savyje pagrįstas sąryšis bei idealybės pasaulis.

Epikūro gamtos filosofijai priklauso ir jo vaizdinys apie *sielą*. Kalbėdamas apie sielos prigimtį, Epikūras ją traktuoja irgi kaip tam tikrą daiktą, taip kaip, pasak dabartinių hipotezių, ji yra nervų skaidulos, įtemptos stygos ar kamuolėlių virtinė. „Siela susideda iš labai švelnių ir apvalių atomų, kurie skiriasi net ir nuo ugnies atomų", jie yra išsklaidyti (παρεσπαρμένον) po visą kūno atomų sambūrį; siela „labai panaši į dvelkimą, turintį kažkokią karščio priemaišą, todėl kai kuo panaši į dvelkimą, o kai kuo – į karštį". (Taigi Epikūras čia nustato tiktai kiekybinius skirtumus: švelnūs sielos atomai yra apsupti daugybės kitų, grubesnių atomų ir yra išsi-

sklaidę šitame dideliame atomų sambūryje.) „Neprotinga sielos dalis" kaip gyvybės pradas „yra išsklaidyta po visą kūną, o protinga dalis (τὸ λογικόν) yra krūtinėje, kaip tai mes jaučiame džiaugdamiesi ir liūdėdami." „Bet yra dalis, smarkiai besiskirianti net ir nuo tų pačių savo dalelyčių švelnumu, o dėl to labiau suderinta (συμπαθές) ir su likusiu sambūriu. Dėl viso to išryškėja sielos jėgos ir jausmai, didelis jos judrumas ir mintys, ir tai, ko netekę mes mirštame. O reikia suprasti, kad siela turi svarbiausią jutimo galią. Tačiau ji to neturėtų, jei nebūtų kažkaip pasidengusi likusiu sambūriu" (likusiu kūnu), – tai yra visiškai bemintis vaizdinys. „O likęs sambūris, kuris parengė jai tą priežastį, ir pats yra gavęs iš jos atsitiktinai tą patį, – žinoma, ne visus atsitiktinumus, kuriuos ji turi. Dėl to, atsiskyrus sielai, nebetenka jutimo ir kūnas, nes jis pats neturėjo tokios jėgos, bet rengė ją kitai, drauge su juo gimusiai, kuri, dėl kilusios joje jėgos judėjimo tuoj pat įsigydama sau pačiai jutimo galimybę, atiduodavo ją ir kūnui dėl kaimynystės ir iš sutarimo."[318] Su tokiais vaizdiniais nėra kas veikti. Išorinių daiktų vaizdų tekėjimo į mūsų organus nutrūkimas, kuris yra suklydimų priežastis, pagrindžiamas tuo, kad siela susideda iš ypatingų atomų, o atomus skiria tuštuma. Prie tokių plepalų ilgiau nesustosime; tai tik tušti žodžiai. Sunku jausti pagarbą filosofinėms Epikūro mintims; tiksliau tariant, tai apskritai nėra mintys.

4. Moralė

Mums liko aptarti Epikūro *dvasios filosofiją*. Epikūro moralė dabar yra blogiausią reputaciją turinti jo mokymo dalis (todėl ir yra pati įdomiausia); tačiau apie ją taip pat galima pasakyti, kad ji yra geriausia jo filosofijos dalis. Epikūras apibūdina sielą, dvasią, bet tas apibūdinimas nedaug duoda, nes jis apsiriboja analogija ir grindžiamas atomų meta-

fizika. Mūsų sielos protingumas aiškinamas tam tikra jos atomų santalka, ir šitoje santalkoje sielai jėgą ir veiklumą suteikia pojūtis, t. y. tam tikra tarpusavio dermė, tam tikras bendrumas, atsirandantis atomams iš išorės įtekant į sielą; tatai lėkštas ir trivialus vaizdinys, kuris mūsų visai netraukia. Epikūro *praktinės* filosofijos tikslas taip pat siejamas su atskira savimone, taip kaip ir stoikų filosofijoje; jo moralės tikslas irgi yra toks pat – dvasios tvirtybė, konkrečiau – tam tikras nedrumsčiamas ir grynas gėrėjimasis savimi pačiu.

Jeigu bandysime apibūdinti Epikūro moralės *abstraktų principą,* tai mūsų sprendimas tikrai bus labai nepalankus. Jeigu būtent pojūtis, malonumo ir nemalonumo jausmas turi būti teisingumo, gėrio, tiesos kriterijus, jeigu pagal tai žmogus turi spręsti, kas privalo būti jo gyvenimo tikslas, tai moralė yra tiesiog pašalinama arba, kitaip tariant, moralės principas yra iš tikrųjų nemorališkas; esame įsitikinę, kad tada žmonių veiksmuose savivalei atviri visi vartai ir visos durys. Dabar teigiama, kad jausmas yra elgesio pagrindas („Kadangi potraukis gyvas manyje, tai jis yra teisingas"), ir tai yra epikūrizmas. Kiekvienas žmogus gali jausti kitaip, to paties žmogaus jausmai kas akimirką gali būti vis kitokie, todėl ir Epikūras elgesio apibrėžimą palieka atskiro žmogaus subjektyvumui. Tačiau labai svarbu pastebėti, kad nors Epikūras tikslą apibrėžia kaip malonumą, tačiau pastarasis siejamas tik su tokiu pasitenkinimu, kuris yra filosofijos rezultatas. Jeigu žmogus tėra paprastas bemintis pasileidėlis, kuris apie nieką negalvoja ir ištvirkaudamas skandina savo gyvenimą malonumuose, tai tokio žmogaus nei reikėtų laikyti epikūrininku, nei manyti, kad Epikūras mokė, jog būtent taip pasiekiamas žmogaus gyvenimo tikslas. Jau anksčiau sakėme, kad, viena vertus, pojūtis paverčiamas principu, bet, antra vertus, taip pat esminga lieka tai, kad toks požiūris privalo būti siejamas su tuo, kas vadinama λόγος, protu, sampročiu, mąstymu, nors pastarieji terminai ir nėra aiškiau skiriami. Epikūro[319] atveju mes susiduriame su tuo, kad jis, malonu-

mą laikydamas gėrio kriterijumi, iš mąstymo reikalauja *protingumo* (aukštai išlavintos sąmonės), kuris svarsto, ar tam tikro malonumo nelydi didesnis nemalonumas, ir kuris, tuo remdamasis, teisingai sprendžia. Kartu su λόγος, protingumu, sąmoningu svarstymu, su apskaičiavimu to, ką teikia malonumas, ateina supratimas, kad kai kas netarpiškai gali būti malonu, tačiau sukelti blogus padarinius;[320] tokia refleksija jau įteigia, kad kai kurių malonumų reikia atsisakyti. Atskirą malonumą Epikūras traktuoja tiktai visumos požiūriu. Aukščiausiu iš visų gėrių jis laiko protingumą, kuris įgyjamas vien filosofijos dėka; tačiau tai yra toks protingumas, kuris orientuotas ne į netarpiškai suvokiamus dalykus, o į jų santykį su visuma. Protas „moko, kad negalima maloniai gyventi, negyvenant protingai, dorai ir teisingai".[321] Tačiau, antra vertus, epikūrininkai, kurie malonumą padarė principu, principu padarė ir laimę, dvasios ramybę; todėl šitos laimės privalu siekti tokiu būdu, kad ji būtų laisva ir nepriklausoma nuo išorinio atsitiktinumo, nuo atsitiktinio pojūčio. Todėl epikūrininkų tikslas buvo toks pat kaip ir stoikų. Epikūras tikslu irgi laikė išminčiaus būseną, ἀταραξία, nuo baimės ir geismų laisvą dvasios lygybę sau pačiai ir jos nedrumsčiamą ramybę. Kad žmogus būtų laisvas nuo prietarų, Epikūras[322] reikalauja, kad jis studijuotų fizikos mokslą, kad jis išsilaisvintų iš visų nuomonių, kurios kaip tik ir sukelia žmonėms nerimą, – nuomonių apie dievus, jų siunčiamas bausmes ir ypač apie mirtį[323], kuri nėra joks blogis, nes ji yra grynai privati ir nėra pozityvi. Išsilaisvinęs iš tokios baimės ir vaizdinių, kurie kyla žmonėms savo esmę susiejus su kokiais nors apibrėžtais dalykais, išminčius ieško tik malonumo kaip to, kas visuotina, ir tik jį laiko pozityviu dalyku. Čia susiduria visuotinybė ir atskirybė arba, kitaip sakant, atskirybei suteikiama visuotinumo forma, ji vertinama tik visumos požiūriu. Kadangi materialiai (arba pagal turinį) Epikūras principu padaro atskirumą, antra vertus, jis taip pat reikalauja mąstymo visuotinumo, tai jo filosofija sutampa su stoikų fi-

losofija. Vaizduodamas išminčių, Epikūras jam priskiria tas pačias apibrėžtis kaip ir stoikai.

Jei principas traktuojamas abstrakčiai, tai, viena vertus, yra visuotinybė, mąstymas, antra vertus, atskirybė, pojūtis; ir abu principai tiesiog prieštarauja vienas kitam. Tačiau pojūtis nėra visas epikūrininkų principas, nes tai yra protu įgyta ir tik taip įgyjama *laimė;* taigi abiejų principų tikslas yra tas pats. Diogenas Laertijas[324] apie šitą požiūrį pateikia tokią Epikūro mintį: „Geriau būti protingai nelaimingam (εὐλογίστως ἀτυχεῖν), negu neprotingai laimingam (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Juk geriau savo veikla, ką nors gera sumanius, apsigauti (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ορθωθῆναι διὰ τάύτης)" – taigi yra geriau teisingai nuspręsti veikiant negu sulaukti atsitiktinai nusišypsojusios laimės; teisingas sprendimas yra tas, kuriam reikia teikti pirmenybę. „Taigi dieną ir naktį galvok apie tai" – kaip sekti protu, kaip teisingai spręsti; „tada niekados nepatirsi jokio sumišimo nei budėdamas, nei miegodamas, ir gyvensi kaip Dievas tarp žmonių. Juk žmogus, gyvendamas nemirtingame gėryje, nė kiek nėra panašus į mirtingą būtybę".

Seneka, kuris yra žinomas kaip neabejotinas, nors ir ribotas, stoikas, irgi kalba apie epikūrininkus. Jis pateikia neginčijamą *liudijimą* apie Epikūro moralę. Jo veikale „De vita beata" sakoma: „Aš pats esu tos nuomonės (pasakysiu neįtikdamas savo bendraminčiams), jog Epikūro mokslas – gerbtinas, teisingas ir, geriau pažiūrėjus, net griežtas. Iš tikrųjų malonumus jis sutraukia į kruopelytę ar dulkelę, mat malonumui taiko tas pačias taisykles, kaip ir mes dorybei. Jis liepia malonumui paklusti prigimčiai. Bet palaidumas juk nesitenkina tuo, ko užtenka prigimčiai". Stoiko gyvenimo būdas yra toks pat, kaip ir gyvenimas epikūrininko, kuris vadovaujasi tuo, ką Epikūras nurodo. „Tad kaip čia išeina? Tas, kuris tinginystę, ištvirkimą, rajumą vadina laime" ir visa tai pavadina epikūrizmu (remdamasis Epikūru), „ieškodamas gero vardo ydoms pridengti, ateina į Epikūro mokyk-

lą, paviliotas dviprasmiškų jo šūkių, ir atsiduoda ne tokiems malonumams, apie kuriuos ten kalbama, bet tokiems, kokių pats trokšdamas atsidangina".[325] „Taigi jie lėbauja ne Epikūro skatinami, bet apnikti ydų, savo palaidumą slepia filosofijos glėbyje ir susirenka ten, kur nugirsta giriant malonumus. Jie nežiūri, kad Epikūro malonumas blaivus ir rimtas." Pats Epikūro vardas susiejamas su visokiais blogais dalykais; juk į juos atsigręžiama būtent remiantis juo. Tokie žmonės „sulekia, vien išgirdę tą žodį, ieškodami savo geiduliams kokio nors prieglobsčio ir užuovėjos", ir jie tokį gyvenimą vadina epikūriškąja filosofija.[326] Jeigu malonumas laikomas principu, tai kartu įsakoma, kad prie jo budėtų protas ir apdairumas; tada prasideda tam tikras išskaičiavimas, kur malonumų būtų galima ieškoti, pavyzdžiui, tada, kai jį lydi pavojai, baimė, išgąstis ir kitokie nemalonumai. Todėl tai, ką galima laikyti grynu ir nedrumsčiamu malonumu, susiaurėja iki vos kelių dalykų. Išsaugoti savyje sielos ramybę – tai ir yra Epikūro principas; ir jis reikalauja atsisakyti daugelio tokių dalykų, kurie žmones pavergia ir kuriuos jie laiko malonumais; siektinas tikslas – tai gyventi laisvai, lengvai ir ramiai, be nerimo ir geismų.

Kirėniečiai malonumą traktavo veikiau kaip tai, kas atskira, o Epikūras – kaip priemonę; *skausmo nebuvimą* jis laikė džiaugsmu ir nepripažino jokių tarpinių būsenų.[327] Iš pradžių gali atrodyti, kad kirėniečių principas buvo tas pats kaip ir epikūrininkų. Tačiau Diogenas Laertijas nurodo jų *skirtumą*: „Kirėniečiai nepripažįsta malonumo rimtyje" (τήν ἡδονήν, τήν καταστηματικήν, *constitutivam*), „o tiktai malonumą judėjimo apibrėžtyje" arba kaip tai, kas teigiama, t. y. kaip tam tikrą malonų pasigėrėjimą, taigi tai turi būti tam tikras malonumas; „o Epikūras, priešingai, pripažįsta ir kūno, ir sielos malonumus". Viena vertus, Epikūras su maloniu pojūčiu sieja taip pat ir teigiamą malonumo pobūdį, antra vertus, jo principe glūdi ir malonumas rimtyje; pastarasis yra negatyvumas, kaip ir vidinis pasitenkinimas, kaip

dvasios sutarimas su savimi. „Epikūras sako: laisvė nuo baimės bei geismų (ἀταραξία) ir rūpesčių nebuvimas (ἀπονία) yra aukščiausias malonumas (καταστηματικαὶ ἡδοναί)", tai yra laisvė nuo rūpesčių ir darbo, neturėti interesų, nesusisieti su tuo, kas mums galėtų kelti pavojų tai prarasti. Jusliniai malonumai, džiaugsmai, linksmumas (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, *laetitia*), aistros „yra tiktai malonumas judėjime (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)";[328] ir tuo apsiriboja kirėniečių principas. O Epikūras teigia abi malonumo rūšis, ir kiekviena iš jų jam yra esminga. „Kirėniečiams kūno skausmai yra blogesni už sielos skausmus, o Epikūras mano priešingai."[329]

Epikūro moralės *mokymo pagrindai* išdėstyti viename jo laiške Menoikėjui, kurį mums išsaugojo Diogenas Laertijas. Vienoje to laiško vietoje jis išsireiškia šitaip: „Tegu niekas, ir jaunas būdamas, neatidėlioja (μελλέτω) užsiėmimų filosofija, ir senatvės sulaukęs, nejaučia nuovargio, atsiduodamas filosofijai. Juk kiekvienas yra pakankamai tam subrendęs, ir niekam ne per vėlu rūpintis sielos sveikata. O tas, kuris sako, kad užsiiminėti filosofija arba dar neatėjo (ἄωρος), arba praėjo (πάρωρος) laikas, yra panašus į tą, kuris sako, kad ir laimei arba dar nėra, arba jau nėra laiko", nes laimė pažįstama, ji tampa žinoma minčių, filosofijos dėka. Toliau Epikūras išdėsto laimingo gyvenimo *elementus*.[330]

Pirmiausia būtina tarti, kad Dievas yra tam tikra *nesunaikinama* (ἄφθαρτον) ir palaiminga *būtybė* – ją tokią ir taria esant visuotinis tikėjimas, – ir kad jam netrūksta nieko, idant jis būtų amžinas ir laimingas. Tačiau dievai egzistuoja, ir jų pažinimas yra akivaizdus (ἐναργής). Bedievis (ἀσεβής) yra ne tas, kuris neigia arba atmeta minios dievus (τῶν πολλῶν), o tas, kuris priskiria jiems minios nuomones; bedievis yra tas, kas pasisavina vulgarias prastuomenės pažiūras apie dievus.[331] Šitą dieviškumą reikia suprasti tik kaip visuotinybę apskritai. „Svarbiausios mintys" tiesiai pradedamos šitaip: „Laimingas ir nemirtingas nei pats patiria nemalonumų, nei

kitam jų suteikia, taigi jo neapima (συνέχεται) nei pyktis, nei pataikavimas (χάρισι); juk visa tai būdinga silpnajam. Kitur Epikūras sako, kad dievai gali būti pažįstami protu (λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι)". Epikūras nurodo, kad jie iš dalies (kai kurie iš jų) egzistuoja *skaičiuje* (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας)", kad jie yra kaip skaičius, kad jie yra skaičius, t. y. kad jie yra visiškai abstrahuoti nuo to, kas jusliška, regima, kad jie yra juslumo abstraktumas. Kai mes kalbame apie aukščiausiąją būtybę, tai esame įsitikinę, kad mes labai toli nuo Epikūro filosofijos, o iš tikrųjų esame visai arti. Taigi dievai iš dalies yra tarsi skaičiai, o iš dalies jie (kiti iš jų) yra tobulas žmogaus panašumas (žmogišku būdu išbaigtas, ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς), kuris atsiranda dėl atvaizdų vienodumo (κατὰ ὁμοειδίαν), nuolatos liejantis panašiems atvaizdams į vieną ir tą patį, ir tai mes priimame – taigi dievai yra tai, ką mes priimame: visiškai bendri atvaizdai mumyse. Jie pavieniui įeina į mus mums miegant.[332] Šitas visuotinis atvaizdas, kuris kartu įsivaizduojamas kaip į žmogų panaši konkretybė, yra tai, ką mes vadiname idealu; tiktai Epikūras šitą dievų atsiradimą čia supranta taip, kad atvaizdai krinta vienas ant kito.

Dar paminėtini *epikūriškieji dievai,* kurie išreiškia tam tikrą jo filosofijos mintį; stoikai šiuo klausimu veikiau laikėsi įprastų vaizdinių ir nekvaršino sau galvos, kas yra Dievo esmė; epikūrininkų požiūriu, dievai veikiau išreiškia vieną netarpišką jų sistemos idėją. Epikūras, atrodo, dievus laikė *laimingo gyvenimo idealais.* Juk gėrėjimasis savimi nėra susijęs su veikimu, nes veikimas visada turi savyje kažką svetima, jis yra mano ir tam tikros tikrovės prieštaravimas, todėl darbas ir triūsas yra veikiau priešinimo sąmonės, o ne įgyvendintos sąmonės aspektas. Dievai yra gryno, neveiklaus mėgavimosi savimi būtybės. Jie taip pat yra esantys daiktai, susidedantys iš švelniausių atomų, grynosios sielos, nesusimaišiusios su grubesniais atomais, todėl jie apsaugoti nuo darbo, triūso ir kančių. Gėrėdamiesi savimi, jie nesi-

rūpina pasaulio ir žmonių reikalais.[333] Toliau Epikūras pastebi, kad laiminga būtybė, visuotinybė apskritai, visuotinybė konkrečiu, žmogišku pavidalu nėra apsunkinta nei savais reikalais (πράγματα), nei nerimu, nei pati yra kitiems našta; ji nėra pikta, jai nereikalingos nei paslaugos, nei aukos. Žmonės turi reikšti pagarbą dievams dėl jų prigimties pranašumo ir palaimos vardan, o ne todėl, kad jie tikėtųsi iš jų gauti kažką ypatinga, ne dėl kokios nors iš jų įgyjamos naudos.[334]

Iš Epikūro buvo daug šaipomasi dėl to, kad jis dievus įsivaizdavo kaip kūniškas, į žmogų panašias būtybes. Antai Ciceronas juokiasi iš Epikūro būtent todėl, kad jis manė dievus turint tik tarsi kūną, tarsi kraują, tarsi raumenis *(quasi sanguinem, carnem)* ir t. t.[335] Tačiau iš Epikūro šitokio požiūrio plaukia vien tai, kad dievai yra tik tarsi savaime, – su tokiu „tarsi savaime" susidūrėme gvildendami sielą ir juslinius daiktus, – tada sakome, kad juslinio pojūčio objektai yra tai, kas tikra, bet jie už savęs turi tam tikrą „savaime". Mūsų kalbos apie Dievo savybes nė kiek ne geresnės. Dievo teisingumas, gėris turi būti suprantami *in sensu eminentiori,* o ne taip, kaip mes juos paprastai suprantame, t. y. kaip tarsi teisingumą ir t. t.

Epikūras[336] dievus apgyvendina tuščioje erdvėje, *tarpinėse pasaulio* (minties) *erdvėse,* kur jų nepasiekia joks lietus, vėjas ar sniegas; jis apgyvendina juos tarpinėse erdvėse, nes tuštuma yra atomų judėjimo principas, atomai patys savaime yra tuštumoje. Tai, kas reiškiasi, yra pripildyta, tolydu; tačiau viduje atomai yra vienaip ar kitaip susijungę. Taigi pasauliai yra tokių atomų junginiai, bet šie junginiai yra tik išoriniai atomų santykiai. Tarp šitų pasaulių, taigi tuštumoje, yra ir šitie „savaime", šitos būtybės, kurios pačios yra atomų junginiai, bet šie junginiai lieka tik „savaime". (Tačiau mes tik susipainiosime, jeigu imsimės apibrėžti konkrečiau; juk atomų junginiai yra tam tikras juslinis daiktas. Jeigu dievai irgi būtų junginiai, tai jie vis dėlto nebūtų junginiai tikrąja žodžio

reikšme. Beminčiu būdu čia iš tikrovės išskirta visuotinybė, „savaime“, bet tai išskirta ne kaip atomai, o kaip tam tikras tų atomų sąryšis; todėl pats šis sąryšis nėra juslinis.) Tatai atrodo juokinga, bet toks požiūris susijęs su aukščiau aptartu pertraukimu ir tuštumos santykiu su pilnuma, su atomu. Taigi juslinių daiktų požiūriu dievai yra negatyvumo aspektas, ir šitas negatyvumas yra mąstymas. Tai, ką Epikūras sako apie dievus, iš dalies galima pasakyti ir dabar. Žinoma, Dievo apibrėžčiai reikia suteikti dar daugiau objektyvumo, bet visiškai teisinga tai, kad Dievas yra toks palaimingumas, kuris privalo būti gerbiamas tik dėl savęs paties. Įžvalgai, kad Dievas yra visuotinybė ir t. t., Epikūras priskiria akivaizdumą ir tikrumą. Taigi svarbiausias dalykas – tokia pagarba dievams, kuri plaukia ne iš baimės arba vilties.

Antrasis Epikūro moralės mokymo punktas yra mirties kaip žmogaus egzistavimo, jo savijautos negatyviosios pusės traktavimas; apie mirtį reikia turėti teisingą supratimą, nes priešingu atveju susidrumsčia mūsų ramybė. Epikūras sako: „Pratinkis galvoti, kad mirtis“ kaip gyvenimo neigimas „nieko mums nereiškia, nes visas gėris ir blogis slypi pojūtyje“: net jeigu tai yra ataraksija, skausmo nebuvimas ir t. t., ji priklauso pojūčiui, „o mirtis yra pojūčio netekimas“, jo nebūtis, jo išnykimas (στέρησις). „Dėl to teisingas suvokimas, kad mirtis mums nieko nereiškia, daro gyvenimo mirtingumą maloniu dalyku (ἀπολαυστόν)“, taigi negatyvumo vaizdinys, įsivaizdavimas, kas yra mirtis, neįsibrauna į gyvybės jausmą, nes ši mintis (vaizdinyje) ne prideda laiko marias, o atima nemirtingumo troškimą. „Juk nieko nėra gyvenime baisaus tam, kuris tikrai yra įsisąmoninęs, jog nebūtyje nėra nieko baisaus. <...> Taigi siaubingiausia blogybė – mirtis – nieko mums nereiškia, kadangi, kol mes gyvename, mirties dar nėra (οὐ πάρεστιν), o kai mirtis ateina, tada mūsų nebėra. Taigi ji nieko nereiškia nei gyviesiems, nei mirusiems, kadangi vieniems jos nėra, o kitų pačių jau nebėra.“[337] Tatai yra teisinga atžvilgiu to, kas yra netarpiška; tokia min-

tis yra sąmojinga ir šalina baimę. Negatyvumo, nebūties nereikia įnešti į gyvenimą, nereikia jo laikyti gyvenime, nes šis yra pozityvus. „Reikia atsiminti, kad *ateitis* nuo mūsų ir nepriklauso, ir šiek tiek priklauso, idant nesiviltume ją išties pasirodysiant, bet ir neprarastume vilties galvodami, kad ateities visiškai nebebus.“[338] Mūsų neliečia nei tai, kad ji yra, nei tai, kad jos nėra; dėl to mes neturime jausti jokio nerimo. Tai yra teisinga mintis apie ateitį.

Po to Epikūras pereina prie *potroškių*. Jis sako: „Reikia įsidėmėti, kad, kalbant apie troškimus (ἐπιθυμιῶν), vieni jų yra *įgimti,* o kiti – *tuščios svajonės.* Iš įgimtų troškimų vieni yra *būtini,* o kiti – nebūtini. Iš būtinųjų vieni yra būtini laimei, kiti – kūno nepriekaištingai būsenai (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)“, kad kūnas nedarytų mums jokių nemalonumų ir nepatogumų, „o dar kiti – pačiam gyvenimui“.[339]

„Juk teisingas šių dalykų sprendimas“, Epikūro filosofija, „įgalina nukreipti kiekvieną pasirinkimą ir atsakymą tai į kūno sveikatą, tai į sielos nedrumsčiamą ramybę, o tatai yra laimingo gyvenimo tikslas“, – kad kūnas būtų sveikas, o siela rami ir viskam abejinga. „Juk dėl to mes“ (epikūrininkai) „darome viską, kad nekęstume nei skausmo, nei baimės (ταρβῶμεν). Ir vos tik tatai mums atsitinka, visa sielos audra nurimsta, kadangi gyvai būtybei nereikia jau ieškoti to, ko trūksta, bet kažko kito, kas sudarytų sielos ir kūno gėrį“.[340]

„Kadangi *malonumas* yra pirmas ir įgimtas (σύμφυτον) gėris, todėl mes ne bet kokį jį ir pasirenkame, o kai kada net daugelį malonumų apeiname, matydami, kad mums iš jų tik aibės nemalonumų. Kai, ilgokai kentėjus *skausmus,* užplūsta didesnis malonumas, tada daugelį skausmų laikome geresniais už malonumus. <...> Ir *pasitenkinimą* (αὐτάρκειαν) tuo, ką turime, mes laikome didžiu gėriu ne todėl, kad apskritai (πάντως) pasitenkintume mažu“, kaip tai daro kinikai,[341] „bet todėl, kad pasitenkintume mažu tuo atveju, kai mes nedaug teturime, būdami tikrai įsitikinę, kad labiausiai mėgaujasi prabanga (πολυτελείας) tie, kuriems ji mažiausiai

reikalinga" (turtingas yra tas, kuriam turto nereikia), „ir kad visa tai, kas reikalinga mūsų prigimčiai, lengvai pasiekiama, o tai, kas yra tuščia, t. y. nereikalinga, – sunkiai pasiekiama. Ir paprasti valgiai, kai vos apsiginama nuo bado kančios, teikia tokį pat malonumą, kaip ir prabangus gyvenimo būdas. <...> Taigi, kai sakome, kad malonumas yra tikslas, mes turime galvoje ne nusivylusių žmonių malonumus ir ne malonumus, glūdinčius jutiminiuose pomėgiuose, kaip mano kai kurie neišmanėliai ir nesutinkantys su mumis arba blogai suprantantys, bet tokią būseną, kai ir kūno neskauda, ir siela rami (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)",[342] taigi dvasia privalo išsaugoti save lygią sau.

Apie laimingą gyvenimą (ἡθὺν βίον) Epikūras sako, kad „malonų jį padaro blaivus" (teisingas, sąmoningas) „protas (νήφων λογισμος), kuris tyrinėja bet kokio pasirinkimo ar atsisakymo (φυγῆς) priežastis ir išvaiko tokias mintis, kurioms užplūdus sieloje kyla didžiausias sąmyšis (θόρυβος)". Geriau yra, laikantis proto, būti nelaimingam, negu būti laimingam nesilaikant proto; juk tas, kuris savo veiksmuose teisingai sprendžia, yra pranašesnis už tą, kuris yra tiktai laimingas. Taip gyvendamas, tu esi tarytum Dievas tarp žmonių; juk tas žmogus su mirtingaisiais neturi nieko bendra, kuris naudojasi tokia gėrybe, kokia yra dvasios ramybė. „Viso ko pradžia ir didžiausias gėris yra sveikas protas (φρόνησις). Dėl to sveikas protas, kadangi iš jo kilo ir visos kitos *dorybės*, yra brangesnis net už filosofiją. Jis moko, kad negalima maloniai gyventi, negyvenant protingai, dorai (καλῶς) ir teisingai (δικαίως), antra vertus, negalima gyventi protingai (φρονιμῶς), dorai ir teisingai, negyvenant maloniai (τοῦ ἡδέως)",[343] ir toks malonus gyvenimas yra iš dalies malonus pojūtis, iš dalies skausmo nebuvimas; tik sumanumas leidžia šiam malonumui įsitvirtinti. Kad ir koks blogas atrodytų Epikūro principas, tačiau sugrįžęs prie minties, kad veiksmams turi vadovauti protas, šis principas išvirsta į stoicizmą, su tuo sutinka ir pats Seneka.

Taigi pasiekiamas toks pat rezultatas kaip ir stoikų; ir epikūrininkai pateikia bent jau ne prastesnius už stoikų *išminčiaus* aprašymus. Stoikų požiūriu, esmė yra visuotinybė – ne malonumas, o atskiro žmogaus savimonė kaip atskirybė; tačiau šitos savimonės tikrovė taip pat yra kažkas malonu. Epikūrininkų požiūriu, esmė yra malonumas, bet malonumo ieškoma ir juo mėgaujamasi taip, kad jis išlieka grynas ir nesumaišytas, protingas, jis negali savęs sugriauti kokiu nors didesniu blogiu; taigi šis malonumas traktuojamas kaip visuma, t. y. pats yra kažkas visuotina. Tiktai epikūriškasis išminčiaus paveikslas[344] yra švelnesnis, šis išminčius daugiau vadovaujasi galiojančiais įstatymais; stoiškajam išminčiui, priešingai, įstatymai nieko nereiškia. Epikūriškasis išminčius priešinasi įstatymams mažiau negu stoiškasis išminčius, nes pastarasis remiasi savarankiškumo mintimi, kuri, žmogui save neigiant, yra veikli; tuo tarpu epikūriškasis išminčius remiasi būties mintimi, kuri yra labiau patikli ir ieško ne tiek išorėn nukreiptos veiklos, kiek ramybės. Pastarojo išminčiaus tikslas yra dvasios ἀταραξία, ramybė, tačiau į ją veda ne dvasios nejautra, o aukščiausia jos kultūra. Epikūro filosofija kaip visuma, jos turinys, jos tikslas yra aukšti, ir šios bei stoikų filosofijos tikslo kryptys yra lygiagrečios.

Jau kalbėjome, kad Epikūro *mokiniai* niekuo neišsiskyrė; juk kad mokinys išsiskirtų, jis turi eiti toliau už savo mokytoją. Tačiau eiti toliau už Epikūrą reiškė įgyti supratimą, o tai būtų tik supainioję jo sistemą, nes ten, kur nėra minties, sąvoka painioja, o tokį minties nebuvimą Epikūras pavertė principu. Ne pats minties nebuvimas yra bemintis, o mintis panaudojama taip, kad būtų išvengta minties, taigi mintis šiuo atveju yra negatyviai nusistačiusi pati prieš save; Epikūro filosofinės veiklos esmė ir yra ta, kad jis, remdamasis sąvoka, kuri trikdo juslinį suvokimą, pastarajam leidžia atsikurti ir išsilaikyti.

Stoikų ir Epikūro sistemos yra viena kitai priešingos, tačiau kiekviena iš jų yra vienpusiška, todėl abu šie dogma-

tizmai sąvokos būtinumo požiūriu yra nenuoseklūs savo paties atžvilgiu, t. y. patys savyje turi priešingą principą. α. Stoikai savo mąstymo turinį semia iš būties, iš juslumo, reikalaudami, kad mąstymas būtų tam tikros esamybės mąstymas. β. Epikūrininkai, priešingai, savąjį būties atskirumą išplėtoja iki atomų, kurie yra tiktai mintiniai daiktai, ir iki malonumo kaip tam tikros visuotinybės. Tačiau savo pagrindinio principo, savo apibrėžtumo požiūriu, šios sistemos aiškiai suvokia save kaip viena kitai priešingas. Kaip šitų vienpusių principų atsvara dabar iškyla negatyvus jų vidurys – sąvoka, kuri įveikia tokias fiksuotas kraštutines apibrėžtis ir jas, kaip esančias tiktai savitarpio priešingume, išjudina ir išardo.

Šitas sąvokos judėjimas, dialektikos atkūrimas – šie dalykai nukreipti prieš vienašališkus abstraktaus mąstymo bei pojūčio principus – iš pradžių kaip negatyvūs pasirodo iš dalies Naujojoje akademijoje, iš dalies – skepticizme. Dialektiką formavo jau stoikai, kurių principas glūdėjo mąstyme; jie formavo dialektiką kaip paprastą logiką, kuriai sąvoka yra paprastumo forma, taigi nėra tokia sąvoka, kuri savyje išskleidžia negatyvumą ir išardo į aną paprastumą įeinančius apibrėžtumus. Tatai yra aukščiausias pasireiškimas sąvokos dialektinės esmės, kuri nukreipta ne tik į juslinę būtį, bet ir į apibrėžtas sąvokas, ir kuri įsisąmonina sąvokos ir būties, kaip mąstymo ir būties, prieštarą. Tokia dialektika visuotinybę nusako ne kaip paprastą idėją, ne kaip tam tikrą visuotinumą, o kaip tokį, kuriame viskas sugrįžta į sąmonę kaip esminiai esmės momentai.

Prie skepticizmo noriu prijungti Naujosios akademijos filosofiją. Skepticizme susiduriame su tam tikra abiejų jau aptartų vienpusiškumų įveika, tačiau ji lieka tiktai negatyvi ir nepajėgia tapti kažką teigiančia. Be to, dar būtina aptarti dvi ankstesnę filosofiją, ypač stoicizmą, kritikuojančias sroves, kurioms davė pradžią pirmiausia Akademija.

C. NAUJOJI AKADEMIJA

Pirmuoju stoiškojo ir epikūriškojo dogmatizmo priešininku tampa Naujoji akademija. Ji yra tam tikras Platono Akademijos tęsinys. Platono sekėjai skirstomi[345] į senąją, viduriniąją ir naująją Akademiją, po to dar į ketvirtąją ir net penktąją (naujausiąją). Žymiausi iš tų pasekėjų yra *Arkesilajas* ir *Karneadas*. Viduriniosios akademijos įkūrėju laikomas Arkesilajas, o Naujoji akademija remiasi Karneado mintimis. Aš pastebiu, kad kai kas Karneadą nurodo kaip Naujosios akademijos įkūrėją, o Arkesilają – kaip Viduriniosios akademijos įkūrėją, tačiau ši perskyra nieko nereiškia. Abu šie filosofai labai artimi skepticizmui, ir net patiems skeptikams dažnai būdavo sunku atskirti savo principą nuo Akademijos principo. Skepticizmo atstovai juos abu jau vertino kaip skeptikus, nors ir įžvelgė skirtumą pagal skepticizmo grynumo laipsnį; šis skirtumas labai formalus ir mažai ką sako, tačiau subtilūs skeptikai, žinoma, tą skirtumą įžiūrėdavo. Dažnai jis grindžiamas vien išorinėmis apibrėžtimis ir yra visiškai išorinio pobūdžio.

Bendras akademikų *bruožas* yra tas, kad jie tiesą laiko subjektyviu savimonės įsitikinimu, ir toks požiūris atitinka naujųjų laikų subjektyvųjį idealizmą. Todėl tiesa, kadangi ji yra tik tam tikras subjektyvus įsitikinimas, neoakademikų vadinama *tikėtinumu*. Jie buvo Platono filosofijos tęsėjai, taigi platonikai, tačiau jie nesilaikė, o ir negalėjo laikytis Platono požiūrio. Kaip žinia, Platono požiūris, kurį jis išsaugojo, buvo abstrakti idėja, tačiau filosofija didi tuo, kad ji susieja begalinius ir baigtinius dalykus. Platono idėjos susisieja su proto poreikiu, su tiesos entuziazmu; bet pačios savyje jos yra nejudrios, sustingusios, jos yra visuotinybė. Aristotelis iškelia entelechijos, save savyje apibrėžiančios veiklos, reikalavimą. Moksliškumo pagrindimo poreikis būtinai turėjo vesti už Platono požiūrio ribų. Akademikai neigiamai vertino stoikus ir epikūrininkus, kurie turėjo tokį moksliškumo poreikį, kurio dar nežinojo Platonas – suteikti idėjos visuo-

tinybei turinį, pagauti apibrėžtą apibrėžtumą. Ten, kur Platonas leidžiasi į apibrėžtumą, pavyzdžiui, „Timajuje" nagrinėdamas organinę gyvybę, jis tampa be galo banalus ir visiškai nespekuliatyvus; to negalima pasakyti apie Aristotelį. Mąstymas Platono idėjas arba visuotinybes išjudino iš jų ramybės, – šitame visuotinume jis dar neatpažino savęs kaip savimonės. Savimonė iškėlė šioms idėjoms didžiulius reikalavimus, tikrovė apskritai įgijo teises visuotinumo atžvilgiu, ir tada idėjų rimtis turėjo virsti mąstymo judėjimu.

Mes lengvai įžvelgsime neoakademikų ryšį su Platono filosofija, jeigu prisiminsime, kad šios filosofijos principas yra idėja, ir būtent visuotinumo idėja. Neoakademikai ypač laikėsi šito visuotinumo ir su juo jungė taip pat ir Platono dialektiką; pastaroji teigė visuotinybę kaip tokią ir siekė parodyti to, kas apibrėžta, ypatinga, menkumą. Tokia dialektika nepalieka nieko kita, tik abstraktų visuotinumą. Konkretybės nagrinėjimas Platono filosofijoje pažengė nedaug; jo dialektika labai dažnai atveda tik prie negatyvaus rezultato, kuriuo apibrėžtys tik atmetamos, tad jo idėja apskritai veikiau sustoja ties visuotinumo forma. Neoakademikų pozicija, apskritai paėmus, buvo ta, kad jie dialektiškai traktavo tą apibrėžtumą, kurį pripažino stoikai ir epikūrininkai; todėl, kalbėdami apie tiesą, jie paliko galioti tiktai tikėtinumą ir subjektyvų įsitikinimą. Matėme, kad abi – stoikų ir Epikūro – filosofijos siekė tiesos principu, jos kriterijumi padaryti tai, kas apibrėžta; taigi šis kriterijus privalo būti tam tikra konkretybė. Stoicizme tai yra katalepsinė fantazija, tam tikras vaizdinys, tam tikras apibrėžtas turinys; bet šitas turinys yra mąstomas, suvokiamas, tai yra mintis, kuri kartu pilna turinio. Šis turinio ir minties surišimas yra toks konkretumas, kuris pats dar lieka formalus. Prieš tokį konkretumą dabar ir atsigręžia akademikų dialektika.

1. Arkesilajas

Arkesilajas tvirtai laikėsi idėjos abstrakcijos kaip kriterijaus priešingybės. Platono idėjoje, t. y. „Timajuje" ir dialektikoje, glūdėjo visiškai kitas konkretumo šaltinis, tačiau jį panaudojo tiktai neoplatonikai. Tai, kad Arkesilajas gynė abstrakciją, liudijo apie šiai epochai būdingą prarają. Arkesilajo priešiškumas dogmatikams plaukė ne iš skeptikų dialektikos, o būtent iš šito tvirto abstrakcijos laikymosi.

Taigi Arkesilajas yra Viduriniosios akademijos įkūrėjas. Jis gimė Pitanės mieste Ajolijoje 111-ąją olimpiadą (318 m. pr. Kr.) ir buvo Epikūro bei Zenono amžininkas.[346] Jis priklausė Akademijos mokyklai, tačiau laiko dvasia ir filosofijos raidos pobūdis jau nebebuvo palankūs Platono manieros paprastumui. Būdamas turtingas,[347] jis pirmiausia atsidėjo studijoms tų dalykų, kurie būtini kilmingo graiko išsilavinimui – iškalbos, poezijos, muzikos, matematikos ir t. t. Arkesilajas atvyko į Atėnus pirmiausia dėl to, kad galėtų lavinti iškalbą, čia susipažino su filosofija ir nuo tol jau užsiėmė tik ja; jis bendravo su Teofrastu, Zenonu ir kitais; ginčijamasi, ar jis nebuvo ir Pirono klausytojas.[348] Arkesilajas gerbė visą to meto filosofiją, tarp savo amžininkų jis pagarsėjo ir kaip kilnus žmogus, ir kaip subtilus bei įžvalgus filosofas; nepuldamas į išdidumą, jis lengvai pripažindavo ir kitų nuopelnus.[349] Jis gyveno Atėnuose ir (kaip ir kiti neoakademikai) buvo kritiškai nusistatęs stoikų ir epikūrininkų atžvilgiu; šių filosofijų nagrinėjimui jis skyrė daug pastangų. Ginčai vyko daugiausia dėl tiesos kriterijaus. Stoikų priešininku tapo pirmučiausia Akademija ir ypač Arkesilajas. Jis turėjo katedrą Akademijoje, taigi buvo Platono sekėjas. Po Speusipo įpėdinio Krateso mirties katedrą Akademijoje perėmė Sosikratas, kuris ją savanoriškai perleido Arkesilajui kaip talentingesniam filosofui.[350] Šitas pareigas Arkesilajas, gerbiamas ir giriamas, ėjo iki pat mirties. (Jo filosofinė maniera buvo disputų metodas.)[351] Jis mirė ketvirtaisiais 134-osios olimpiados metais (244 m. pr. Kr.), sulaukęs 74 metų amžiaus.[352] Beje, mums nežinoma, kaip vyko minė-

tas katedros perdavimas. Pasakojama apie vieną Arkesilajo sąmojį: kai kažkas atkreipė jo dėmesį į tai, kad daugelis kitų filosofų sekėjų pereina pas epikūrininkus, bet nėra buvę, kad koks nors Epikūro sistemos šalininkas pereitų į kitas filosofijas, Arkesilajas atsakęs, kad vyrai lengvai gali tapti kastratais, bet kastratai vėl tapti vyrais jau negali.[353]

Pagrindiniai Arkesilajo filosofinio mokymo bruožai liko išsaugoti Cicerono *Academicae Quaestiones*, bet dar geresnis šaltinis yra Sekstas Empirikas; pastarasis šaltinis yra solidesnis, apibrėžtesnis, labiau filosofiškas ir sistemiškas.

a. Arkesilajo filosofija mums pirmiausia žinoma kaip dialektika, nukreipta prieš stoicizmą, o jos rezultatas, *pagrindinis* Arkesilajo *principas* išreiškiamas taip: „Išminčius turi *susilaikyti nuo* savo *sutikimo*, nuo savo pritarimo"[354] (ἐποχή). Tai tas pats principas, kurį turėjo skeptikai; antra vertus, šis principas tam tikru būdu siejasi su stoikų požiūriu. Pirmiausia atsiskleidžia tos formuluotės ryšys su stoikų tiesos kriterijumi; kaip matėme, stoikų filosofijos požiūriu tiesa yra tai, kad mąstymas pritaria tam tikrai esamybei arba, kitaip tariant, padaro ją mąstomą. Svarbiausias jos teiginys yra tas, kad tiesa yra tam tikras vaizdinys, tam tikras turinys, kuriam pritaria mąstymas; katalepsinė fantazija yra tam tikras turinio ryšys su mąstymu, kuris tą turinį paskelbia savo turiniu. Neoakademikai pirmiausia ir neigia tokį konkretumo traktavimą. Mūsų vaizdiniams, teiginiams, mintims būdinga tai, kad jie būtinai turi tam tikrą turinį, kad jie yra to turinio dėka, yra būtent dėl to, kad tas turinys yra įimtas į mąstymo formą; turinys, kaip turinys, iškyla kaip skirtingas nuo mąstymo, jų abiejų ryšys yra mintis, konkretumas. Čia įvyksta tai, kad tam tikras *apibrėžtas* turinys įimamas į mąstymą ir šis jį teigia kaip tiesą. Arkesilajas įžvelgė iš tokio požiūrio išplaukiančias išvadas. Jo teiginys, kad reikia susilaikyti nuo pritarimo, reiškia daugiausia tai, kad tokiu turinio įėmimu atsiranda tam tikra tiesa, ir taip yra iš tikrųjų, bet tai yra ne faktas kaip būtis, o reiškinys. Stoikai savo principą teigė katalepsinėje fantazijoje; su tuo nesutinka Arkesilajas, kuris

reikalauja, kad vaizdinys ir mintis išliktų atskiri ir nebūtų suvienyti. Kad šitas sąmonės turinys yra tam tikras konkretumas, Arkesilajui nekyla abejonių, ir jis su tuo sutinka; jis tiktai teigia, kad tokiu būdu tiesa neatsiranda, – šitas ryšys duoda tik gerą pagrindą, o ne tai, ką jis vadina tiesa. Taigi šiuo būdu prieinama tiktai prie tam tikros įžvalgos, kuri turi gerą pagrindą. Arkesilajui tenka apsiriboti tuo, kad yra galima ne tiesa, o vien gerai pagrįsta įžvalga; tai vadinama tikėtinumu, bet tai nėra geras terminas; tai yra tai, kas mąstoma mąstymo forma, taigi tam tikra visuotinybė, o ne absoliuti tiesa. Sekstas[355] tatai aiškiai apibūdina sakydamas, kad Arkesilajas susilaikymą nuo tokio pritarimo, kuris liečia dalis, laiko gėriu, o sutikimą, kuris priskiriamas dalims, vadina blogiu, nes toks sutikimas liečia tiktai *dalis*.

Tačiau kaip šitas principas siejasi su Platono mokymu? Tai gali būti, panašiai kaip Platono dialektikoje, tam tikra dialektinė laikysena, kuri neprieina prie jokio teigiamo rezultato, antai ir daugumos Platono dialogų tikslas – sutrikdyti skaitytoją. Tačiau Platonui esminis yra ir teigiantis momentas, kuris yra pačios jo dialektikos rezultatas; toks momentas nėra Arkesilajo ano principo išeities taškas. Platono filosofijoje veikiau randame idėją, rūšį, visuotinybę. Tačiau per visą šitą laikotarpį vyrauja abstraktaus supratimo kryptis; šitas supratimas reiškėsi stoikų ir epikūrininkų filosofijoje, tad jis buvo pritaikytas ir Platono idėjai ir nusmukdė ją iki sampročio formos. Tai, kad Platonas po to vėl pagauna konkretumą, – tą dalyką mes vėliau pamatysime filosofijoje neoplatonikų, kurie iš esmės įžvelgė Platono ir Aristotelio principų vienybę. Stoikai dabar mąstymą paverčia principu, tačiau mąstymas turėtų tapti kriterijumi, t. y. apibrėžiančiuoju principu, taigi jis turėtų įimti į save tam tikrą vaizdinį, tam tikrą turinį. Tačiau jeigu mąstymą norima pagauti kaip tam tikrą visuotinybę, tai jau negalima prieiti prie kokio nors kriterijaus, ir tai yra Arkesilajo reikalavimo prasmė; išminčius turi sustoti prie visuotinybės ir neiti toliau – prie to, kas apibrėžta, kad toks apibrėžtumas galėtų būti tiesa.

Arkesilajo mokymo *apibrėžtesnę raidą* kaip tam tikrą stoikų požiūrio priešpriešą mums pateikia Sekstas Empirikas.[356] „Neigdamas stoikus jis sakė, kad viskas yra nesuprantama (ἀκατάληπτα)"; tatai nukreipta prieš stoikų požiūrį, kad supratimas, pagavimas pasiekiamas mąstymu. Stoikams pagrindinis dalykas yra sąvoka, vaizdinys, katalepsinė fantazija; kaip tik tai Arkesilajas ir neigia. Mąstyme pagautas vaizdinys, katalepsinė fantazija stoikams buvo konkreti tiesa. Konkrečiau Arkesilajas stoikus puola šitaip: „Jie patys sako, kad mąstomas vaizdinys (καταληπτικὴ φαντασία) yra vidurys, kuris vienodai gali pritikti ir vien manymui, ir žinojimui, išminčiui; toks mąstomas vaizdinys kaip tiesa yra tas dalykas, kuriame skiriasi nuomonė ir žinojimas", turinys čia yra tas pats, skiriasi tik forma. Juk žinojimas apskritai privalo būti iš tam tikrų pagrindų išplėtota sąmonė; bet šitie pagrindai ir patys tėra tokia mąstymu pagauta būtis; todėl žinojimas yra vienodas išminčiams ir kvailiams, o kokio nors kitokio pagrindo jis neturi; kitaip sakant, būtent anas vidurys yra teisėjas tarp vien nuomonės ir žinojimo, šis vidurys yra kriterijus tarp netarpiško žinojimo, pojūčio, ir abstraktaus mąstymo. Toliau Arkesilajas savo kritiką taip argumentuoja.

α. „Taigi mąstomą vaizdinį turi arba išminčius, arba kvailys, viename tas vaizdinys yra žinojimas, kitame – nuomonė; kadangi abiejuose jis yra vienodas, tai reiškia, kad jis tėra tuščias pavadinimas." Anas vaizdinys abiejuose yra tas pats, tačiau tiesos atžvilgiu vienas iš jų, kaip išminčius, privalo skirtis nuo kito, kaip neišminčiaus. Kitaip sakant, abu jie turi mintis, ir kadangi jos yra mintys, jose glūdi tiesa; išminčius privalo turėti kažką skirtinga, bet jo pagrindai tėra tokios mintys, kokias turi kvailys. Taigi išminčius neturi jokios savitos, ypatingos tiesos. Išminčius skiria tai, kas mąstoma, nuo to, kas nemąstoma; ir tai, kas mąstoma, yra tiesa. Nuomonė apie šitą skirtumą neturi jokio supratimo, todėl ji neturi kriterijaus ir painioja tuos du dalykus; tai, kas mąstoma, laikoma tiesa lygiai taip, kaip ir tai, kas įsivaizduojama, bet lygiai taip laikoma ir netiesa.[357] Taip pat ir toliau. Jeigu, sako Arke-

silajas, šitas vaizdinys yra tiesa ir kvailiui, ir išminčiui, tai jis nėra tiesa. Juk stoikai sako, kad fantazija yra tiesa, nes ji turi pagrindus. Bet Arkesilajas sako, kad tie pagrindai patys yra tik katalepsinė fantazija; pastaroji stoikų nurodoma kaip teisėjas tarp nuomonės ir žinojimo, bet ji jiems abiem yra bendra. Išminčius ir kvailys abu turi vaizdinius; jie turėtų turėti skirtingus dalykus, bet išminčiaus pagrindai yra tokios mintys, kurias turi ir neišminčius. Šitas vidurys vienodai tinka ir kvailiui, ir išminčiui, jis gali būti ir klaida, ir tiesa. Žinojimas, išplėtota mąstanti sąmonė yra tiktai pagrįsta sąmonė. Todėl tikrąjį mokslą stoikai iškelia virš katalepsinės fantazijos. Bet Arkesilajas sako, kad šitie pagrindai, šita katalepsinė fantazija pati sau yra apskritai tam tikras vaizdinys, tam tikras teiginys, tam tikras turinys; šitą turinį išskleidžia mokslas, todėl jis įsivaizduojamas kaip įtarpintas kažkuo kita, ir tai yra jo pagrindas. Tačiau šitie pagrindai yra ne kas kita, o katalepsinė fantazija, t. y. tam tikras mąstymu pagautas turinys. Taigi šitas vidurys visada išlieka teisėjas tarp proto ir nuomonės; ir išminčius neturi kito kriterijaus, tik tą, kurį turi kvailys.

β. Toliau Arkesilajas išryškina tą skirtumą, kuris ypač keliamas ir kuriuo remiamasi naujaisiais laikais. „Supratimas (mąstantis pagavimas) toliau turi būti sąvokos momentas pagautame vaizdinyje; bet jeigu šis yra toks sutarimas, tai jo nėra."

„Juk išminčiaus pritarimas liečia ne tam tikrą vaizdinį (φαντασία), vaizdą, o tam tikrą pagrindą." Ir toks absoliutus pagrindas yra tik tam tikra aksioma, nes tik tokios aksiomos atžvilgiu galimas šis mąstymo pritarimas. Tatai yra teisinga; čia glūdi argumentas prieš moderniojo pasaulio požiūrį. Išdėstykime tą argumentą plačiau. Aksioma yra gryna mintis. Mąstymas yra subjektyvumas. Jis pritaria. Kam jis pritaria? Mąstymas pritaria tam tikrai esamybei (arba tam, kas įsivaizduojama). Konkretumas, katalepsinė fantazija turi būti tam tikras vaizdinys, kuriam mąstymas duoda savo pritarimą. Mąstymas gali pritarti tam tikrai minčiai, ir tai yra tik tam tikra mintis, kurią jis atitinka; šitaip įgyti mąstymo pritarimą pa-

jėgia tik tam tikra visuotinė aksioma, t. y. apskritai vėl tam tikra mintis. Taigi mes turime tiktai mintį, o ne mąstymą su tam tikru apibrėžtu turiniu; šitas turinys yra kažkas esama, turinys, kuris, kaip toks, dar nėra mintis, dar nėra įimtas į mąstymą. Tačiau fantazijai mąstymas negali pritarti. Juk šita esamybė, šitas vaizdinys arba vaizdas yra jusliniai, todėl yra kažkas kita negu mąstymas, jie jam svetimi; taigi su mąstymu fantazija negali sutarti. Tačiau aksiomos yra tiktai abstrakcijos; taigi mąstymas gali pritarti tik tam tikrai aksiomai, principui, tam tikrai visuotinybei, t. y. netarpiškai grynai minčiai kaip tokiai. Nuo jos skiriasi fantazija, atskirybė. Mąstymas negali pritarti tam, kas nuo jo visiškai skirtinga; nuo to, kas jam skirtinga, jis laikosi nuošaliai kaip nuo jam svetimo dalyko. – Tatai yra mintis, kuri liečia vidinį dalyko turinį, jo esmę. Arkesilajas šiuo atveju daro garsiąją perskyrą, kuri naujaisiais laikais vėl iškilo kaip didžiai reikšminga; tas skirtumas – tai mąstymo ir būties, idealumo ir realumo, subjektyvumo ir objektyvumo priešingumas. Daiktai yra kažkas kita negu Aš. Kaip aš galiu prieiti prie daiktų? Mąstymas yra savaveiksmis tam tikro turinio kaip visuotinybės apibrėžimas; tačiau tam tikras duotas turinys yra atskirybė ir su ja mąstymas negali sutikti. Vienas yra čia, kitas – anapus; subjektyvumas ir objektyvumas negali susieiti. Šitas punktas moderniajai filosofijai ilgą laiką buvo labiausiai rūpimas. Labai svarbu įsisąmoninti šitą skirtumą ir tokią sąmonę priešinti stoikų principui. Šita stoikų teigiama minties ir realybės vienybė yra dalykas, kurį jie turėjo pagrįsti; tačiau jie to nepadarė, to nepadarė ir apskritai senovės filosofija. Ši filosofija neatskleidė, kad subjektyvumas, kuris būdingas mąstymui, ir objektyvumas iš esmės įveikia savo skirtingumą virsdami vienas kitu, taigi kad jie teigia save kaip tapatūs; užuomazgoje toks požiūris jo abstrakčia forma sutinkamas jau Platono filosofijoje. Mąstymo ir fantazijos vienybė yra pats sunkiausias klausimas; taigi jei mąstymas ir gali būti toks principas, tai jis yra tik abstraktus. Stoikų logika liko grynai formali; jie negalėjo parodyti, kad mąstymas įgyja tam tikrą turinį. Juk tada reikėtų

įrodyti, kad toks objektyvus turinys ir subjektyvus mąstymas yra tapatūs ir kad šitas tapatumas yra jų tiesa. Tačiau mąstymas ir būtis patys yra tokios abstrakcijos, ir juose galima ilgai suktis, bet taip ir neprieiti prie kokio nors apibrėžtumo. Taigi šita visuotinybės ir ypatingybės vienybė negali būti kriterijus. Stoicizme katalepsinė fantazija iškyla kaip netarpiškai teigiama; tatai yra tam tikras konkretumas, bet stoikai neparodo, kad jis yra šitų skirtybių tiesa. Turint galvoje šitą netarpiškai priimamą konkretumą, visiškai nuoseklu teigti jų skirtingumą. Tai yra ta pati minties forma, su kuria mes susiduriame dar ir dabar.

Pagautas vaizdinys privalo būti tiesa. Tačiau Arkesilajas sako, kad „nėra tokio pagauto vaizdinio, kuris nebūtų ir klaidingas, kaip tai patvirtina daugybė visokių atvejų", o, pasak pačių stoikų, katalepsinė fantazija gali būti ir teisinga, ir klaidinga. Apskritai bet koks apibrėžtas turinys gali turėti savo priešingybę – kitą apibrėžtą turinį, kuris, kaip mąstomas, taip pat turi būti tiesa; tai jau stoikų požiūrio savigriova. Tai ir yra nesąmoningas klajojimas po tokias mintis, pagrindus, kurie suvokiami ne kaip idėja, ne kaip priešybių vienybė, o viskas teigiama kurios nors vienos priešybės ribose, bet todėl kartu teigiama ir priešingai. Arkesilajas prieštarauja stoikams teigdamas, kad mąstomas vaizdinys, kaip jų principas, gali būti ir kažkas teisinga, ir kažkas klaidinga, kad šiame principe glūdi prieštaravimas, nes mąstomas vaizdinys turi būti mąstymas to, kas kita, tačiau mąstymas gali mąstyti tik save patį. Pasaulio tiesa yra kitokia, ji yra νοῦς, dėsnis, visuotinybė, kurie kaip tokie galioja minčiai. Arkesilajas sako, kad svarbiausias mūsų sąmonės turinys yra tokie pagrindai, bet dėl to jie nėra tiesa; jie yra konkretūs, valdantys, bet tai neįrodo, kad jie yra tiesa. Juk tokie vaizdiniai pritinka kvailiui ir išminčiui, žinojimui ir nuomonei, t. y. jie gali būti ir tiesa, ir netiesa. Jie yra pagrindai; reliatyviai, tam tikram turiniui jie yra galutinis dalykas, bet jie nėra galutinis dalykas savaime ir sau. Juos galima laikyti gerais pagrindais arba, pasak akademikų, tikėtinumu, bet jie nėra tai, kas tikrai galutina. Tatai yra didelė

mintis, prie kurios priėjo Arkesilajas. Kadangi tokiu būdu negali atsirasti vienybė, tai jis iš to daro išvadą, kad išminčius turi susilaikyti nuo pritarimo, ir toks susilaikymas reiškia ne tai, kad jis neturi mąstyti, o tik tai, kad tokių mąstomų dalykų jis neturi laikyti tiesa; juk jeigu jis mąstomus dalykus supras taip, kaip juos suprato stoikai, ir juos priims kaip tiesą dėl to, kad jie yra mąstomi, tai jis turės tiktai nuomonę. Tai mes girdime dar ir dabar: esą mes mąstome, bet tuo neprieiname prie tiesos, – ji pasilieka anapus.

b. Nagrinėdamas *praktinį* elgesį, Arkesilajas[358] sako, kad toks požiūris į tiesą neatmeta *elgesio taisyklės.* „Elgesio taisyklė yra negalima ko nors neapibrėžus kaip tiesos arba klaidos", ko nors nepripažinus teisingumu ir t. t.; „ir gyvenimo tikslas, *laimė* pasiekiami tik vadovaujantis tokia taisykle, jie apibrėžiami tik tokiais pagrindais. Kas susilaiko nuo pritarimo, tas gyvenimo reikaluose, spręsdamas apie tai, ką jis turi daryti ir ką gali sau leisti, vadovaujasi tikėtinumu, tuo, kas turi gerą pagrindą (εὔλογον)", *subjektyviai įtikinančiu vaizdiniu.* Teisinga tai, kad gero pagrindo dar maža tiesai. „Laimė pasiekiama *išmintingumu,* protingumu, ir sumanus elgesys remiasi deramu, tinkamu veiksmu (κατορθώμασι); tinkamas veiksmas yra tas, kuris turi gerai pagrįstą pateisinimą", todėl jis atrodo esąs kaip tiesa. „Taigi tas, kuris paiso gerai pagrįstų dalykų, elgsis teisingai ir bus laimingas"; tačiau tam reikia išsilavinimo, sumanaus mąstymo. Taigi Arkesilajas apsiriboja tokiu neapibrėžtumu – įsitikinimo subjektyvumu, tikėtinumu, tuo, kas pateisinama gerais pagrindais. Matome, kad, pozityvumo požiūriu, Arkesilajas nenueina toliau už stoikus; skiriasi tiktai forma. Arkesilajas sako tą pat ką ir stoikai, tačiau tai, kas pastariesiems yra tiesa, jam yra tik gerai pagrįstas dalykas. Tačiau apskritai jo požiūris aukštesnis už stoikų: anas pagrįstumas neturi esamybės *savaime* reikšmės, o egzistuoja tiktai sąmonei ir sąmonėje, taigi yra mažiau negu savaime; tokiame pagrįstume esama tiktai reliatyvios tiesos, nes jame kaip absoliučiai esmingas glūdi sąmonės momentas.

2. Karneadas

Tokiu pat garsiu filosofu kaip Arkesilajas tapo ir Karneadas; jis buvo Arkesilajo sekėjas Akademijoje, bet gyveno gerokai vėliau. Jis gimė trečiaisiais 141-osios olimpiados metais (217 m. pr. Kr.) Kirėnėje ir mirė ketvirtaisiais 162-osios olimpiados metais (132 m. pr. Kr.), būdamas 85-erių[359] ar (kitais liudijimais) 90-ties metų.[360] Jis gyveno Atėnuose, ir yra žinoma, kad jis, kaip minėta, su dar kitais dviem filosofais atėniečių buvo pasiųstas į Romą pasiuntiniais. Be Karneado, tai buvo stoikas Diogenas ir peripatetikas Kritolajas. Jie atvyko į Romą 598 metais *a. u. c.* (156 m. pr. Kr.) Katono Vyresniojo laikais. Taip romėnai patys savo mieste galėjo susipažinti su graikų filosofija, klausydamiesi šių filosofų paskaitų ir kalbų. Karneado sąmojis ir iškalba, jo įrodinėjimų jėga susilaukė Romoje didžiulio dėmesio ir jam pelnė šlovę. Čia akademikams įprastu būdu jis pasakė dvi kalbas apie teisingumą: viena buvo už teisingumą, kita – prieš teisingumą. Nesunku suprasti, kuo apskritai buvo pagrįstos abi kalbos: gindamas teisingumą, jis rėmėsi visuotinybe kaip principu, o, jį puldamas, principu pavertė atskirumą, savą naudą. Jauniems romėnams, kurie menkai išmanė sąvokos prieštaravimą, tai buvo kažkas nauja; jie neturėjo jokio supratimo apie tokius minties posūkius, todėl toks dėstymas juos sužavėjo ir pavergė; į Karneado paskaitas suplaukdavo daug klausytojų. Tačiau vyresni romėnai, ypač Katonas Vyresnysis (cenzorius), kuris tuo metu dar buvo gyvas, į tokias mintis žiūrėjo labai nepalankiai ir buvo nusistatę prieš jas, nes jos jaunuomenę vertė abejoti Romoje galiojusių vaizdinių ir dorybių nepajudinamumu. Kai ši blogybė išplito, Gajus Ancilijus senate pateikė siūlymą ištremti iš miesto visus filosofus, tarp jų, nors jų vardai ir nebuvo minimi, ir anuos tris pasiuntinius. Tačiau senasis Katonas įtikino senatą, jog reikia nedelsiant susitarti su pasiuntiniais, kad jie išvyktų iš Romos, vėl sugrįžtų į savo mokyklas ir toliau auklėtų tiktai helėnų sūnus, tada romėnų jaunuoliai, kaip ir anksčiau, klausys įstatymų bei valdžios ir semsis iš-

minties bendraudami su senatoriais.[361] Tačiau nuo šito pagedimo – noro pažinti – sulaikyti buvo taip pat sunku kaip ir kadaise rojuje; tad pažinimas, kuris yra būtinas tautų kultūros momentas, iškyla kaip gedimas, kaip nuopuolis. Tautos kultūros raidoje turi prasidėti epocha, kai ima reikštis minties posūkiai, ir pastarieji tada traktuojami kaip blogybė, ardanti senąją tvarką. Tačiau šitai mąstymo blogybei negali užkirsti kelio įstatymai ir t. t.; mąstymas gali ir turi pats išsigydyti savo jėgomis, nes mąstymas prie tikrojo mąstymo prieina tik mąstymo dėka.

a. Šiek tiek Karneado filosofijos mums pateikia Sekstas Empirikas; kiti išlikę Karneado fragmentai irgi nukreipti prieš stoikų ir Epikūro filosofijos dogmatizmą. Tai, kad jis tiksliau atsižvelgia į sąmonės prigimtį, daro jo teiginius įdomius. Arkesilajo mokyme mes susidūrėme su gero pagrindo principu. *Principą,* kurį teigia Karneadas, jis išreiškia taip: „Nėra absoliučiai jokio tiesos kriterijaus; juo negali būti nei pojūtis, nei vaizdinys, nei mąstymas, nei dar kas nors. *Pirma,* visa tai – λόγος, φαντασία, αἴσθησις – mus apgaudinėja";[362] šitas visuotinis empirinis teiginys dar ir dabar madingas.

Toliau tokį požiūrį Karneadas argumentuoja. Jo pateikiami argumentai parodo mums sąmonės prigimtį, kuri nusakoma daug apibrėžčiau. „*Antra,* jis kaip tik ir parodo, kad jeigu toks kriterijus būtų, tai jis negalėtų nepatirti sąmonės poveikio, ateinančio iš suvokimo (οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους)."[363] Apskritai pagrindinė jo mintis yra ta, kad bet koks tiesos kriterijus būtinai yra toks, kad jis turi du elementus; vienas elementas – tai, kas objektyvu, esama, netarpiškai apibrėžta, o kitas elementas – tam tikras veiksmas, tam tikra veikla, sąmonės apibrėžimas, ir šis elementas priklauso juntančiam, įsivaizduojančiam ar mąstančiam subjektui; toks apibrėžtas dalykas, kaip antai pojūtis, vaizdinys, mąstymas, negali būti kriterijus. Sąmonės veikla yra ta, kad ji pakeičia tai, kas objektyvu, taigi neleidžia objektyvumui tokiam, koks jis yra, netarpiškai mus pasiekti. Šiuo atveju suponuojama ta pati perskyra, tas pats santykis kaip ir pirmiau – kad samprotis

turi būti laikomas galutiniu ir tiesiog absoliučiu santykiu. Sekstas jo mintis mums pateikia visiškai tiksliai.

α. Prieš epikūrininkus jis iškelia tokį argumentą: „Kadangi gyva būtybė nuo negyvos skiriasi *pojūčio* veikla, tai ji šia veikla suvokia pati save ir išorinius daiktus", taigi suvokimas yra susidvejinęs, dvilypis – ne tiktai išorinių daiktų, bet ir savęs paties. „Tačiau toks pojūtis", kokį jį įsivaizduoja Epikūras, „kuris yra nejudamas, apatiškas ir nekintamas", kuris nepatiria jokio sąmonės poveikio, „nėra nei pojūtis, nei ką nors suvokia. O vien tiktai tikrų daiktų įsiveržimo (ὑπόπτωσιν τῶν ἐναργῶν) pakeistas ir apibrėžtas pojūtis parodo daiktus".[364] Pasak Epikūro, pojūtis yra tai, kas esti, bet ne tai, kas sprendžia; kiekvienas pojūtis yra pats sau, taigi jame nėra sprendimo principo. Tačiau pojūtis turi būti analizuojamas atsižvelgiant į tai, kad, viena vertus, siela pojūtyje yra apibrėžiama, tačiau, antra vertus, – kad tai, kas apibrėžia, savo ruožtu yra apibrėžiama subjekto energijos, jo sąmonės. Kai aš kaip gyva, sąmoninga būtybė juntu, sąmonėje įvyksta tam tikri pasikeitimai; pojūtis nėra kažkas nekintama. Visame, kas yra sąmonėje, vyksta kitimas, kuris yra apibrėžimo iš išorės ir iš vidaus atsiradimas. Vadinasi, kriterijus negali būti paprastas apibrėžtumas; veikiau tai yra tam tikras santykis savyje, kai turi būti skiriami du momentai – pojūtis ir mąstymas.

β. „Taigi kriterijaus reikėtų ieškoti atsiradime sielos apibrėžtumo, kuris kyla iš tikrovės poveikio (ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον)"; kitas momentas yra sielos veikmė; ir tik tarp šių momentų, jų viduryje gali būti tiesos kriterijus. Tokį turinį, pojūtį, sąmonės apibrėžtumą, kurį savo ruožtu vėl apibrėžia sąmonė, šitą sąmonės pasyvumą ir aktyvumą, šitą trečią momentą Karneadas vadina *vaizdiniu*. Stoikų požiūriu, vaizdinys yra mąstymo turinys. Karneadas sako: „Tačiau šitas apibrėžtumo atsiradimas turi būti tam tikra nuoroda ir į jį patį, ir į tai, kas reiškiasi, į daiktą, kuris jį sukelia; šitas iš poveikio kilęs susijaudinimas (πάθος) yra ne kas kita, o vaizdinys". Viena vertus, jis yra subjektyvumo pažinimas, antra vertus, jis turi tam tikrą turinį,

kuris yra objektyvumas, tai, kas reiškiasi. „Todėl gyvoje būtybėje vaizdinys yra tai, kas yra ir jis pats, ir kitas (παραστατικόν)"; ir tik pastarasis esti sąmonės apibrėžtume. „Kai mes ką nors matome, tai regėjimas patiria tam tikrą poveikį, ir tas regėjimas jau nebėra toks, koks jis buvo iki matymo. Dėl tokio pokyčio mumyse atsiranda tam tikras dvilypumas: viena jo pusė – tai pats pasikeitimas, t.y. vaizdinys" (subjektyvumas), „kita pusė – tai, ką pokytis sukelia" (objektyvumas), „tai, kas pamatyta". (Tatai išplėtoja Reinholdas.) Sąmonė sudėta iš dviejų dalių; pasak Karneado, pojūtis yra tik pirma dalis. „Kaip kad šviesa parodo save pačią ir viską joje, taip ir vaizduotė yra sąmonės galva (ἀρχηγός), žinojimo galva gyvūne ir, kaip ir šviesa, turi atskleisti save pačią ir parodyti tą tikrovę (ἐναργές), kurią ji sukuria" (tai, kas sąmonę apibrėžia). Tatai yra visiškai teisingas sąmonės požiūris, ir jis yra suprantamas; tačiau tokia yra tiktai dvasia, kuri reiškiasi. Filosofinis švietimas užsibuvo prie šio požiūrio. Taip yra ir moderniaisiais laikais. Vaizduotė yra šis išsiskyrimas joje pačioje: ji turi parodyti save ir kìta. Tačiau, tęsia Karneadas, vaizduotė yra visuotinybė, ji suvokia pojūtį ir katalepsinę fantaziją, ji yra vidurys; „bet ji ne visada tai parodo pagal tiesą". Dabar reikėtų laukti šito prieštaravimo išskleidimo; bet Karneadas nueina į empirinius dalykus, nepateikęs šios prieštaros nuodugnaus išplėtojimo. „Vaizdinys, kaip ir blogas pasiuntinys, dažnai meluoja ir nukrypsta nuo daiktų, kurie jį pasiuntė; tai reiškia, kad tiesos kriterijų gali duoti ne kiekvienas vaizdinys, o tik – jeigu, žinoma, toks kriterijus yra – toks, kuris yra teisingas." (Aš esu įsitikinęs, tai yra *mano* vaizdinys, visuomet tik *mano* vaizdinys; žmonės mano, kad *kažką* pasakę sakydami, jog jie yra tuo įsitikinę. Žinojimas, objektyvus mokslas yra *tìk* kito įsitikinimas; tačiau turinys pagal savo prigimtį yra visuotinis.) „Kadangi nė vienas vaizdinys nėra toks, kad jis negalėtų būti ir klaidingas, tai vaizdiniai yra bendri ir tiesos, ir netiesos kriterijai arba, kitaip sakant, jie nėra kriterijai."[365] Tatai yra populiarus paaiškinimas: esama ir netikrų dalykų vaizdinių. Karneadas remiasi tuo, „kad tam tikras vaizdinys gali

ateiti ir iš kažkokio neegzistuojančio dalyko. Arba jeigu stoikai sako, kad tai, kas mąstoma, *yra* kažkas *esama* ir kad tai yra objektų pagavimas, – tai juk pagaunama gali būti ir tai, kas yra netikra."[366]

γ. Galiausiai ir *mąstymas* nėra tiesa: „Kadangi joks vaizdinys nėra kriterijus, tai kriterijus nėra ir mąstymas". Pojūtis kaip toks nėra kriterijus, jis nėra nekintamas, nėra apatiškas; vaizdinys irgi nėra kriterijus; todėl ir mąstymas nėra kriterijus. „Juk mąstymas priklauso nuo vaizdinio", taigi jis turi būti toks pat nepatikimas kaip ir pastarasis. „Juk iš pradžių jam" (tolesniam mąstymui) „tai, apie ką jis sprendžia, turi būti vaizdinys", jis mąstymui turi būti duotas; „bet vaizdinys negali būti be beminčio pojūčio", o šis gali būti teisingas arba klaidingas.[367] – Tatai yra svarbiausias Akademijos filosofijos bruožas: viena vertus, daroma mąstymo ir esamybės perskyra, antra vertus, teigiama, kad vaizdinys yra tam tikra jų vienybė, tačiau tai nėra vienybė savaime ir sau.

b. Tai, ką Karneadas pasakė kaip *teigimą* apie kriterijų, yra jo mintis, jog kriterijų reikia ieškoti ir jie turi būti nustatyti, kad jais būtų galima vadovautis *gyvenime* ir pasiekti *laimę;* tačiau kas kita spekuliatyvus nagrinėjimas to, kas yra savaime ir sau, – jame kriterijai negalimi. Karneadas veikiau pasuka į psichologijos pusę ir pereina prie baigtinių sąmonės formų. Tai, žinoma, irgi nėra tiesos kriterijus, jis tinka tik subjektyviam vartojimui ir yra susijęs tik su subjektyvia tiesa ir sampročio sąmone. Tas kriterijus susijęs su baigtiniu turiniu ir jį atitinkančia sąmone. Jis taikomas tik subjektui, – tai yra santykis su atskirybe. Šis kriterijus visada lieka konkretus tikslas. Kuo žmogus privalo vadovautis savo gyvenime? Individas turi ieškoti atsakymo į šį klausimą. Svarbiausią principą Karneadas apibrėžia maždaug taip pat kaip Arkesilajas – apskritai paėmus, tik kaip *kintantį vaizdinį,* t. y. jis turi būti pripažintas kaip tai, kas subjektyvu. Kad vaizdinys galėtų būti gyvenimo kriterijus, jis turi būti α) *įtikinamas,* β) *tvirtas,* apibrėžtas visais aspektais, ir γ) *išplėtotas* vaizdinys.[368] Tokį išskaidymą apskritai galima laikyti teisinga analize. Apytikriai to-

kios analizės esama ir formaliojoje logikoje. Tai maždaug tos pačios pakopos, kurias mes randame Wolffo mokyme, jas jis vadina aiškiu, išskaidytu ir adekvačiu vaizdiniu.

„Atskyrimas. Vaizdinys yra kažko vaizdinys – to, iš ko jis atsiranda" (objektas), „ir to, kame jis tampa" (subjektas); „iš ko" yra tai, kas išoriškai juntama, „kame" – tokia būtybė kaip žmogus; toks dalijimas nėra įdomus. „Taigi vaizdinyje glūdi du santykiai: vienas santykis yra su objektu, kitas – su įsivaizduojančiuoju (subjektu). α. Pagal pirmąjį santykį jis yra arba teisingas, arba klaidingas: teisingas – jeigu atitinka įsivaizduojamąjį dalyką (objektą), neteisingas – jeigu neatitinka". Tačiau šis aspektas visai nesvarstytinas, kadangi sprendimas apie tokį atitikimą paties dalyko visiškai negali atskirti nuo įsivaizduojamo dalyko. β. „Pagal santykį su įsivaizduojančiuoju vienas dalykas įsivaizduojamas kaip atrodantis teisingas, o kitas dalykas įsivaizduojamas kaip neatrodantis teisingas". Akademikai atsižvelgia tiktai į šitą dalyko aspektą, į vaizdinio santykį su įsivaizduojančiuoju, ir, kaip matėme, neatsižvelgia į pirmąjį santykį. „Tai, kas įsivaizduojama kaip tiesa, akademikai vadina emfaze (ἔμφασις) ir įsitikinimu, įtikinamu vaizdiniu"; tokį vaizdinį sąmonėje, įsitikinimą akademikai vadina emfatiniu vaizdiniu. „O tai, kas neįsivaizduojama kaip tiesa, jie vadina apemfaze (ἀπέμφασις), neįsitikinimu ir neįtikinamu vaizdiniu. Juk mūsų neįtikina nei tai, kas dėl savęs paties įsivaizduojama kaip netiesa, nei tai, kas yra tiesa, bet mūsų nėra įsivaizduojama" (tiesa be vaizdinio).[369] Pats įsitikinimas turi tris *laipsnius.*

α. Pirmiausia tai yra *įtikinamas vaizdinys* apskritai, „kuris atrodo teisingas ir gana aiškus; jis irgi ganėtinai platus ir gali būti įvairiopai ir visokeriopai taikomas ir taip save patvirtinti"; pasikartojimu jis save patvirtina vis daugiau ir, pasak Epikūro, „darosi vis labiau įtikimas ir patikimas".[370] Šio vaizdinio turinio tolesnio apibrėžimo čia nesama; tai, kas dažnai pasitaiko, yra tik empirinis visuotinumas. Tačiau tatai yra tik tam tikras pavienis, tam tikras netarpiškas, tiesiog paprastas vaizdinys.

β. „Tačiau kadangi vaizdinys nėra pats sau vienas, o kaip tam tikroje grandinėje yra priklausomas nuo kitų vaizdinių, tai čia atsiranda tas antras kriterijus, kad tas vaizdinys yra kartu įtikinamas ir *tvirtas*"; kaip priklausantis nuo kitų vaizdinių, jis įgyja abstraktų tikrumą, jis yra apibrėžtas iš visų pusių, nekintamas, negali būti stumdomas tai šen, tai ten (ἀπερίσπαστος), ir kiti vaizdiniai jam neprieštarauja, nes jis suprantamas kaip esantis sąryšyje su jais. Tatai yra visiškai teisingas apibrėžimas, kurio, apskritai paėmus, esama visur. Mes ne vien kažką matome ar sakome, bet ir numatome daugybę su tam tikru dalyku susijusių aplinkybių. „Pavyzdžiui, tam tikro žmogaus vaizdinyje glūdi daugybė dalykų, liečiančių ir jį patį, ir tai, kas jį supa. Prie pirmųjų aplinkybių priklauso, pavyzdžiui, spalva, dydis, pavidalas, judėjimas, drabužiai ir t. t., prie pastarųjų – oras, šviesa, draugai ir pan. Jeigu nė viena iš šių aplinkybių mums nesukelia abejonių ir neperša minties, kad vaizdinį reikėtų laikyti klaidingu, o visos tos aplinkybės nuosekliai dera viena su kita, tai vaizdinys tampa juoba įtikinamesnis."[371] Jeigu tam tikras vaizdinys dera ir su daugybe su juo susijusių aplinkybių, tai jis yra tvirtas. Virvę galime palaikyti gyvate, bet tada nebus atsižvelgta į visas su tokiu vaizdiniu susijusias aplinkybes.[372]

γ. Galiausiai vaizdinys privalo būti *išplėtotas.* Tai reiškia: „Be to, kaip, sprendžiant apie tam tikrą ligą, turi būti atsižvelgiama į visus simptomus – vaizdinys būna įtikinamas, jeigu sutampa visos aplinkybės, taip šiuo atveju esama dar ir trečio momento, kuris tą įsitikinimą sustiprina; taip būna tada, kai *visos dalys* ir jų momentai yra pakankamai *ištirti* kiekvienas sau", jie neturi būti netarpiškai suponuojami. „Antras momentas buvo tik netarpiškai duotas aplinkybių atitikimas, o trečias momentas reiškia ne ką kita, o šitų pačių atskirų aplinkybių, su kuriomis susijęs vaizdinys, ištyrimą momentų požiūriu – kas sprendžia, apie ką sprendžia ir iš ko sprendžia." Kas sprendžia, tas patvirtina. „Kaip mums kokiame nors nesvarbiame reikale pakanka vieno liudininko, svarbesniame reikale manome, kad jų reikia daugiau, o dar labiau

būtiname reikale ištiriame pačius atskirus liudininkus" (jų gebėjimus) „lygindami jų paliudijimus, taip ir mažame dalyke pakanka vieno bendro įtikinamo vaizdinio, svarbesniame dalyke reikia tvirto vaizdinio, kuriuo aplinkybės nepriverstų suabejoti, o tokiame dalyke, kuris priklauso prie teisingo ir laimingo gyvenimo, būtinas vaizdinys, kuris būtų ištirtas savo dalių požiūriu";[373] pastarasis yra pakankamas vaizdinys, kuriuo mes privalome vadovautis gyvenime. – Matome, kad Karneadas (priešingai negu tie, kurie teigia, kad tiesa yra tai, kas netarpiška, ypač, kaip tai tapo įprasta naujaisiais laikais, kontempliacijoje) tokio pobūdžio tikrumui, kuris būdingas netarpiškam žinojimui, vidiniam akivaizdumui, išoriniam suvokimui, – tokiam tikrumui jis pagrįstai skiria žemiausią vietą; išplėtotas vaizdinys yra būtinas, tačiau jis reiškiasi tik formaliu būdu. Iš tikrųjų tiesa yra tik pažinime; Karneadas pažinimo prigimties neišsėmė, bet jis atskleidė esminį bruožą – momentų plėtotę ir sprendžiantįjį judėjimą.

Matome, kad Naujoji akademija išreiškė subjektyvų įsitikinimo pobūdį arba, kitaip sakant, tai, kad sąmonėje yra ne tiesa kaip tiesa, o jos reiškinys, kad ji iš esmės yra tokia, kokia ji sąmonėje yra sąmonei ir vaizduotei. Taigi reikalaujama tik įsitikinimo, subjektyvaus tikrumo; apie tiesą daugiau negali būti nė kalbos, o užsiimama tik tuo reliatyvumu, kuris iškyla sąmonei. Tad Akademijos principas apsiriboja įtikinamu vaizdiniu ir nueina į vaizdinių subjektyvumą. Stoikai teigė, kad „savaime" yra mąstyme, Epikūras – kad pojūtyje; tačiau tai jie vadino tiesa. O akademikai „savaime" priešino tiesai ir tvirtino, kad tiesa nėra esamybė kaip tokia. Jie įsisąmonino, kad „savaime" būtinai savyje turi sąmonės momentą ir be jo negali būti; toks požiūris buvo būdingas ir jų pirmtakams, tačiau šie jo dar neįsisąmonino. „Savaime" esmiškai susijęs su sąmone; jis dar priešinamas tiesai, dar nėra taip, kad jis būtų savaime ir sau. „Sau" momentas yra sąmonė; „savaime" dar glūdi antrajame sąmonės plane, jis dar tik numatomas; tačiau „savaime" kaip esminį momentą įtraukia „sau" į „savaime" prieštarą.

Jeigu šį akademikų požiūrį aštrinsime, tai prieisime prie išvados, kad *viskas* egzistuoja *sąmonei* ir kad *būties* forma visiškai išnyksta net ir kaip forma. Taigi jeigu akademikai dar teikė pirmenybę vienam įsitikinimui, vienam manymui kito manymo atžvilgiu, taigi teikė jam pirmenybę tiesos požiūriu, nes tame manyme jiems tarsi glūdėjo tam tikras tikslas arba vaidenosi savaime esanti tiesa, tai reikia aptarti apskritai tą minėtą manymą, kuriam viskas vienodai susiję tik su sąmone, todėl viskas galioja tik kaip reiškiniai. Taigi Akademijos gyvavimas buvo netvirtas, ir ji šiuo būdu jau virto skepticizmu, kuris teigė vien regimybę, vien tam tikrą subjektyvų manymą, kad tam tikras dalykas yra tiesa, tačiau teigė taip, kad objektyvi tiesa apskritai buvo paneigta.

D. SKEPTICIZMAS

Skepticizmas išbaigė viso žinojimo subjektyvumo požiūrį ir žinojime vietoj būties apskritai įtvirtino *regimybės* terminą. Galutinis rezultatas čia yra skepticizmas, nes esamybės ir esamybės žinojimo forma čia visiškai sunaikinama. Skepticizmas yra filosofija, kuri negali būti pavadinta sistema, o ir nenori ja būti. Žmonės skepticizmui jaučia didelę pagarbą.

Šiaip ar taip, šitas skepticizmas atrodo kaip labai imponuojantis dalykas. Visais laikais, net ir dabar, jis laikomas veiksmingiausiu filosofijos priešininku ir iš esmės neįveikiamu priešininku, nes jis yra gebėjimas išardyti viską, kas apibrėžta, ir parodyti viso to niekinumą; taigi atrodo, tarsi jis būtų laikomas *pats savaime neįveikiamu*, o visas skirtumas būtų tik tas, kad atskiras žmogus pasirenka jį ar kokią nors pozityvią dogminę filosofiją. Žinia, skepticizmo rezultatas yra neigimas, išardymas visko, kas apibrėžta, tiesos ir bet kokio turinio sunaikinimas. Taip pat būtina sutikti, kad skepticizmas yra neįveikiamas, bet neįveikiamas tik subjektyviai, atskiro individo požiūriu; pastarasis gali vaizduotis neturįs jokio reikalo su filosofija, jis gali laikytis požiūrio, kad teigti

įmanoma vien tai, kas negatyvu, tačiau tai tik subjektyvus neįveikiamumas. Atrodo, kad skepticizmas yra toks dalykas, kuriam neįmanoma pasipriešinti; kyla įspūdis, kad nėra kaip prieiti prie žmogaus, kuris draugauja su skepticizmu, o kitas gali likti prie savo filosofijos tik todėl, kad nekreipia dėmesio į skepticizmą; pastarasis žmogus iš tikrųjų privalo taip elgtis, kadangi skepticizmas yra nepaneigiamas. Ir jeigu į skepticizmą tik būtų nekreipiama dėmesio, tai jis liktų neįveiktas, – jis savo ruožtu gyvuotų ir triumfuotų. Juk pozityvi filosofija leidžia jam stovėti *greta* savęs, tuo tarpu skepticizmas braunasi į ją, jis moka ją nugalėti, o ji jo ne.

Ir iš tikrųjų to, kuris būtinai nori būti skeptikas, niekas nebegali įveikti arba padaryti jį pozityvios filosofijos šalininku, kaip kad niekas negali priversti stovėti žmogaus, kurio visi kūno sąnariai yra paralyžiuoti. Kaip tik toks paralyžius iš tikrųjų yra skepticizmas – bejėgiškumas tiesos, kuri prieina tik iki paties įsitikinimo, bet negali pasiekti visuotinio įsitikinimo ir įstringa negatyvume bei pavienėje savimonėje. Laikytis atskirumo požiūrio yra atskiro žmogaus valia; to jam niekas negali uždrausti, tačiau toks žmogus tegali būti vienas. Be abejo, niekas negali žmogaus išstumti iš to, kas savaime yra niekas. Tačiau kas kita yra *mąstantis* skepticizmas, kuris atskleidžia, kad visi apibrėžti ir baigtiniai daiktai yra tai, kas nepatvaru. Pozityvi filosofija skepticizmą gali viršyti tokia sąmone: joje pačioje glūdi skepticizmo negatyvumas, pastarasis nėra jos priešybė, jis yra ne už jos ribų, o yra tam tikras jos momentas, taigi tai yra negatyvumas savo tiesoje, o tokio negatyvumo pats skepticizmas neturi.

Konkrečiau kalbant, skepticizmo *santykis su filosofija* yra tas, kad jis yra dialektika visa ko, kas apibrėžta. Galima nurodyti visų vaizdinių apie tiesą baigtinumą, kadangi juose slypi tam tikras neigimas, taigi tam tikras prieštaravimas. Ir įprasta visuotinybė, beribiškumas čia nėra išimtis; juk visuotinybė kaip ypatingybės priešybė, neapibrėžtumas kaip apibrėžtumo priešybė, begalybė kaip baigtinybės priešybė irgi yra tik apibrėžtos, tik viena pusė ir, kaip tokia, yra apibrėžta.

Taigi skepticizmas yra nukreiptas prieš samprotinį mąstymą, kuris apibrėžtas skirtybes laiko galutinėmis, esamomis skirtybėmis. Taigi pati loginė sąvoka yra šita skepticizmo dialektika; juk tikrasis idėjos žinojimas ir yra tas negatyvumas, kuris būdingas ir skepticizmui. Skirtumas tik tas, kad skeptikai sustoja prie negatyvaus rezultato ir juo pasitenkina; pasak jų, jeigu tam tikrame dalyke glūdi prieštaravimas, tai tas dalykas pats save sugriauna, taigi jo nėra. Šis rezultatas yra negatyvumas, tačiau negatyvumas savo ruožtu yra tam tikras vienašališkas apibrėžtumas pozityvumo atžvilgiu, t. y. skepticizmas elgiasi kaip samprotis. Jis nepastebi, kad šitas neigimas yra ir teigiantis, kad tai yra tam tikras apibrėžtas turinys; juk tai yra neigimo neigimas, tiksliau – begalinis teigimas, pats su savimi santykiuojantis negatyvumas. Toks, abstrakčiai kalbant, yra filosofijos santykis su skepticizmu. Filosofija yra dialektiška, ir šita dialektika yra kitimas: idėja kaip abstrakti idėja yra tai, kas inertiška, esama, bet ji yra tikra tik tada, kai suvokia save kaip gyvą, o tai reiškia, kad ji yra dialektiška pati savyje, idant įveiktų aną ramybę arba inertiškumą. Taigi filosofinė idėja savyje yra dialektiška, ir tai yra neatsitiktinai; tuo tarpu skepticizmas savo dialektika naudojasi atsitiktinai: susidurdamas su tam tikra medžiaga, su tam tikru turiniu jis tiesiog parodo, kad jie savyje yra negatyvūs.

Reikia skirti *senąjį* skepticizmą nuo *naujojo,* ir mes aptarsime tik pirmąjį; jis yra tikresnės, gilesnės prigimties. Naujasis skepticizmas yra greičiau epikūrizmas; pavyzdžiui, Schulze iš Getingeno ir kiti rėmėsi tuo, kad tikru dalyku turi būti laikoma juslinė būtis, kurią mums duoda juslinė sąmonė; viskuo kitkuo reikia abejoti, ir vien tai, ką mes manome, yra galutinis dalykas – sąmonės faktai. Tatai yra subjektyvumas (kuris šiandien nebe skepticizmas) – tuščia sąmonės puikybė; jis, žinoma, yra neįveikiamas, bet neįveikiamas ne kaip mokslas, tiesa, o būtent kaip subjektyvumas. Juk pastarasis tvirtai laikosi teiginio, kad šitai aš laikau tiesa, kad mano pojūtis, mano širdis man yra galutinis liudytojas. Taigi čia kalbama vien apie įsitikinimą, o ne apie tie-

są. Pats šito atskiro subjekto įsitikinimas nieko nereiškia, bet tariama, kad juo išsakoma kažkas reikšminga: kaip čia nurodoma, tiesa esanti *tiktai* kito įsitikinimas, tačiau savas įsitikinimas turi būti reikšmingas, antraip jis bus irgi šitas „tiktai"; tad palikime ramybėje subjektą ir su jo išdidumu, ir su jo nuolankumu. Skepticizmo rezultatas taip pat yra tiktai žinojimo subjektyvumas, tačiau pastarasis pagrįstas mąstymo išplėtojamu griovimu visko, kas galiojo kaip tiesa ir esamybė, taigi jis pagrindžiamas tuo, kad viskas yra nepastovu.

Tai, ką pirmiausia reikia aptarti, yra išorinė skepticizmo istorija. Kalbėdami apie skepticizmo *atsiradimą,* prieiname prie išvados – jeigu jis suprantamas visai neapibrėžtai ir bendrai, tai tokiu atveju skepticizmas yra labai senas. Įsitikinimas, kad jusliniai daiktai yra netikri, seniai buvo paplitęs ir tarp filosofijai tolimų žmonių, ir tarp praeities filosofų. Skeptikai istoriškai įrodė, kad būta šitokio požiūrio. Bendra prasme skepticizmas reiškia tai, kad sakoma, jog daiktai yra ir jie yra kintami, bet jų būtis nėra tikra, nes joje slypi ir jų nebūtis, pavyzdžiui, kai teigiama, kad šiandien yra šiandien, bet šiandien yra ir rytoj, arba kai teigiama, kad dabar yra diena, bet dabar yra ir naktis ir t. t. Apie tai, kas yra tam tikru būdu apibrėžta, sakoma taip pat ir priešingai. Kai sakoma, kad visi daiktai yra kintami, tai pirmiausia reiškia, kad daiktai gali keistis, bet tai reiškia ne tik šitą galimybę. Bendroji teiginio, kad viskas yra kintama, reikšmė yra platesnė; jis reiškia, kad niekas neegzistuoja savaime, kad kiekvieno daikto esmė naikina pati save, kad jie patys savyje yra kintami, ir tai yra daiktuose glūdintis būtinumas. Tiktai dabar daiktai yra tokie, o kitu laiku jie yra kitokie; ir paties šito laiko, šito dabar, kai aš apie jį kalbu, jau nebėra, taigi pats laikas nėra patvarus ir niekam patvarumo nesuteikia. Bet kokios apibrėžties negatyvumas yra būdingas skepticizmo bruožas. Tačiau kaip tam tikra filosofinė sąmonė skepticizmas atsirado vėliau. Skepticizmu laikytina tam tikra *išlavinta* sąmonė, kuriai kaip tiesa negalioja ne tik juslinė, bet ir mąstoma būtis; be to, tokia sąmonė suvokia nepagrįstumą

to, kas laikoma tiesa ir esme; pagaliau ši sąmonė netiesą mato ne tik toje ar kitoje juslinėje bei mąstomoje būtyje, bet ir sugeba visuotiniu būdu netiesą atpažinti visur.

Skepticizmo pozicija yra neteisingai išreiškiama kaip tam tikras mokymas apie *abejojimą.* Abejojimas yra tiktai netikrumas, tam tikra mintis, kuri yra priešinga tam, kas galioja, – taigi neryžtingumas, svyravimas. Abejojimas lengvai atveda į sielos ir dvasios suskilimą, dėl kurio žmogų apima nerimas; tatai yra žmogaus susidvejinimas savyje, kuris stumia į nelaimę. Abejojančiojo situacija buvo pagrindinė mūsų poezijos tema. Tai suponuoja gilų domėjimąsi turiniu ir dvasios poreikį, kad šitas turinys žmoguje įsitvirtintų arba neįsitvirtintų, taigi kad būtų arba viena, arba kita. Abejojimas yra išglebimas, kad niekur nereikėtų eiti; jis tarsi turėtų liudyti apie subtilų ir gilų mąstytoją, o iš tikrųjų yra tuščia puikybė ir vapėjimas. Dabar skepticizmas kaip toks visuotinis negatyvumas labai išplito. Tačiau senasis skepticizmas neabejoja, netiesa jis yra įsitikinęs; jis nesiblaško tarytum žaltvykslė nuo vienos minties prie kitos palikdamas galimybę, kad kažkuri iš jų dar gali būti teisinga, o įsitikinęs įrodinėja netiesos tikrumą. Kitaip sakant, jo abejojimas jam yra tikrumas, todėl jis net neketina siekti tiesos, nesvyruoja, o jau yra nusprendęs, kad klausimas yra visiškai išspręstas. Tačiau šitas tikrumas jam nėra kažkokia tiesa, o tik jo paties įsitikinimas. Toks skepticizmas yra ramybė, dvasios savyje tvirtumas, o ne koks nors liūdesys.

Pirmiausia susipažinkime su *skepticizmo istorija.* Tikrojo skepticizmo, kuris ir buvo taip pavadintas, istorija paprastai pradedama nuo Pirono; iš jo kilo ir pironizmo pavadinimas.[374] Jau minėta, kad bendra prasme skepticizmas yra senesnis. Tačiau patys skeptikai, pavyzdžiui, Sekstas Empirikas, kalba, kad skepticizmas esąs labai senas. Sekstas Empirikas, pagrindinis skepticizmo metraštininkas, jį istoriškai aptaria pradėdamas nuo senovės. Gana neapibrėžtai skeptikai kalba, kad jau Homeras buvęs tam tikras skeptikas, nes jis apie tuos pačius daiktus kalbėjo prieštaringai. Po

to prie skeptikų jie priskyrė Biantą bei jo devizą: „Nelaiduok už nieką" (šis devizas turi bendresnę prasmę – ko nors nelaikyk kuo nors, apskritai nepasitikėk niekuo, kam tu atsiduoti, netikėk kurio nors ryšio, kurio nors dalyko patvarumu ir t. t.); skeptiška esanti negatyvioji Ksenofano ir Parmenido filosofijos pusė, skeptiškas buvęs Herakleito principas, kad viskas teka, taigi kad viskas yra prieštaringa ir viskas praeina; pagaliau skeptikams priklausąs Platonas ir Akademija, tiktai šiuo atveju skepticizmas dar nėra visiškai grynas.[375] Visa tai iš dalies gali būti traktuojama kaip skeptiškas netikrumas visais daiktais. Tačiau iš tikrųjų šie filosofai prie skepticizmo nepriskirtini. Juk tai nėra sąmoningas ir visuotinis negatyvumas; negatyvumas čia nėra sąmoningas, toks, kuris įrodo, jis nėra visuotinis, nes objektyvumo netikrumas neišplėtojamas viskam; tai nėra toks negatyvumas, kuris aiškiai sakytų, kad viskas egzistuoja ne savaime, o tik savimonei ir kad viskas kyla tik iš savo paties įsitikinimo. Tačiau Naujoji akademija buvo tokia artima skepticizmui, kad skeptikai turėjo daug vargo atsiribodami nuo šio ryšio, ir jų mokykloje vyko ilgas ir svarbus ginčas, ar Platonas, o po to Naujoji akademija priklauso skepticizmui, ar nepriklauso.[376] Skeptikai apskritai labai rūpestingai brėžė ribą tarp savęs ir kitų sistemų; savo skirtumą nuo Akademijos jie gvildeno labai detaliai. Smulkiau apie skepticizmo ir Akademijos skirtumą mes dar kalbėsime.

Taigi *Pironas* laikomas tikrojo skepticizmo *įkūrėju.* Sekstas Empirikas[377] apie jį sako, kad prie skepsio jis priėjo apčiuopiamiau (substancialiau, išsamiau) ir aiškiau negu jo pirmtakai, kad jis padarė jį sąmoningą ir jam suteikė išraišką. Pirono skepticizmas yra senesnis už daugelio mūsų jau nagrinėtų filosofijų. Tačiau kadangi skepticizmas turi būti aptariamas kaip visuma, tai reikia turėti galvoje, kad tikrai sąmoningas skepticizmas, kuris nukreiptas daugiau prieš tai, kas mąstoma, yra vėlesnis; tik pastarasis skepticizmas sukėlė tikrą susidomėjimą ir priklauso mąstymo istorijai. Pirono skepticizmas neigia netarpišką tiesą ir jutimų, ir dorovės sri-

tyje, bet neneigia tiesos kaip to, kas mąstoma; toliau tai ir bus išsamiau parodyta.

Pirono *gyvenimas*[378] atrodo toks pat skeptiškas, kaip ir jo mokymas; abejonių nekeliančių dalykų žinoma nedaug. Pironas priklauso Aristotelio epochai, jis kilęs iš Elidės. Neminėsiu jo mokytojų vardų; iš jų ypač minimas Demokrito mokinys Anaksarchas. Kur Pironas gyveno arba bent jau praleido didžiąją savo gyvenimo dalį, nežinoma. Jo gyvenimas padrikas. Kaip įrodymas, kad jis buvo aukštai vertinamas dar jam esant gyvam, pateikiama tai, kad jo gimtasis miestas net išsirinko jį vyriausiuoju žyniu, o Atėnai jam suteikė pilietybės teisę. Minima ir tai, kad jis lydėjęs Aleksandrą Didįjį jo žygyje į Aziją; ten jis daug bendravęs su žyniais ir brahmanais. Pasakojama, kad Aleksandras nubaudė jį mirties bausme už tai, kad jis reikalavo vieno persų satrapo mirties; toks likimas jį ištikęs 90-aisiais jo gyvenimo metais. Jeigu viskas iš tikrųjų buvo taip, tai Pironas iškeliavo į šį žygį būdamas 78-erių metų, nes Aleksandras Azijoje praleido apytikriai 12–14 metų. Atrodo, kad Pironas viešai nesireiškė kaip mokytojas, tik paliko po savęs keletą mokinių – savo draugų. Pagal jį skeptikai taip pat vadinami pironininkais,[379] nors jis mokyklos (αἵρεσις) ir neįkūrė; sava mokykla nedera ir su skepticizmo pobūdžiu, su jo dvasia. Pasak Seksto,[380] skepticizmas yra ne erezija, ne pasirinktos dogmos, o tik tam tikras elgesys, gyvenimo būdas, agogija (ἀγωγή); išorinė erezija jis yra tiktai netiesiogine prasme. Skepticizmas neteikia pirmenybės tam tikroms dogmoms, o veikiau yra teisingos gyvensenos, teisingos mąstysenos vadovas, taigi vadovas, nurodantis kelią į skepticizmą. Daugiau negu apie jo gyvenimą pasakojama anekdotų apie jo asmeninę skeptinę elgseną, juose ši pateikiama kaip juokinga. Šiuose anekdotuose bendras skepticizmo mokymas supriešinamas su kokiu nors atskiru atveju, ir tada, atrodytų, nuoseklūs veiksmai, tokie, kokių reikalauja šis mokymas, tą mokymą savaime padaro beprasmišką – šis elgesys pats sau pasirodo absurdiškas. Kadangi Pironas teigė, kad juslinių daiktų realumas esąs netikras, tai apie jį pasako-

jama, kad, pavyzdžiui, eidamas jis niekam nesitraukdavo iš kelio – nei jokiam daiktui, nei arkliui ar vežimui, kuris važiuodavo tiesiai į jį, arba žengdavo tiesiai į sieną, – jis visiškai netikėjo juslinių pojūčių tikrumu; ir tik jį globoję draugai jį saugodavę ir gelbėdavę nuo tokių pavojų. Tačiau tokie pasakojimai atpuola, jeigu jis, būdamas 90-ties metų, žygiavo į Aziją; tokie anekdotai yra tiesiog kvaili, nes neįmanoma patikėti, kad toks būdamas jis būtų galėjęs lydėti Aleksandrą jo žygyje. Tačiau nesunkiai galima tarti, kad tokie anekdotai buvo kuriami vien tam, kad būtų pašiepta jo filosofija; šiomis istorijomis buvo siekiama parodyti skeptikų principą jo kraštutine forma, kad ta filosofija būtų išjuokta. Be abejo, juslinė būtis skeptikams galiojo, bet tik kaip reiškinys, su kuriuo reikia skaitytis gyvenime, tačiau šios būties jie nelaikė tiesa. Sekstas Empirikas apie neoakademikus sako, jog viename iš savo mokymų jie teigę, kad gyvenime reikia elgtis ne tik pagal protingumo taisykles, bet ir pagal juslinių reiškinių dėsnius.

Be Pirono, dar išgarsėjo *silografas Timonas* Flijuntietis.[381] Senovės autoriai cituoja daugelį jo silų, t.y. kandžių išpuolių prieš visus filosofus; jie neabejotinai kandūs ir įžeidūs, tačiau dauguma nėra labai sąmojingi, todėl neverti dėmesio. Dr. Paulis surinko juos savo disertacijoje, bet tarp jų daug visai nereikšmingų dalykų. Beje, Goethe's ir Schillerio panašaus pobūdžio kūriniai sąmojingesni.

Po to *pironininkai* išnyksta, ir apskritai jie reiškėsi daugmaž tik atskirais atvejais. Matome, kad filosofijos istorijoje peripatetikų, stoikų ir epikūrininkų priešprieša ilgą laiką buvo tik akademikai bei kai kurie senieji skeptikai.

Skepticizmą vėl atgaivino pirmiausia *Enesidemas* Knosietis iš Kretos, kuris Cicerono laikais gyveno Aleksandrijoje[382] – šis miestas greitai pradėjo varžytis su Atėnais kaip filosofijos ir mokslo centras. Vėliau Akademija ištirpo skepticizme, ją ir anksčiau nuo jo skyrė tik plona pertvara; tada įsivyrauja negatyvioji skepticizmo pusė. Pirono skepticizmas buvo neaukštos kultūros ir menkai orientuotas į mintį, jis neigė vien tai, kas jusliška, ir toks skepticizmas tuo metu, kai

filosofijoje formavosi stoicizmas, epikūrizmas, platonizmas ir t. t., negalėjo būti įdomus. Kad skepticizmas iškiltų kaip solidus reiškinys, atitinkantis filosofijos paskirtį, jis pats turėjo būti filosofiškai performuotas; tai ir padarė Enesidemas.

Tačiau garsiausias skeptikas, kurio veikalų didžioji dalis mus pasiekė ir kuris mums daug svarbesnis, yra *Sekstas Empirikas;* apie jo gyvenimą mums, deja, beveik nieko nežinoma. Jis pasivadino Empiriku, nes buvo gydytojas. Kad jis buvo empiriškas gydytojas, kuris vadovavosi ne teorija, o veikė pagal tai, kas reiškiasi, – tai mums rodo jo vardas. Mums išliko jo išsamus skeptinio filosofavimo išdėstymas. Jis gyveno ir mokė maždaug II a. po Kr. viduryje.[383] Jo veikalus galima suskirstyti į dvi dalis: 1) trys *Pyrrhoniae Hypotypases* knygos, galima sakyti, bendrai aptaria skepticizmą; 2) vienuolika knygų *Adversus mathematicos,* t. y. veikalas prieš mokslą apskritai ir specialiai prieš geometriją, aritmetiką, gramatiką, muzikus, logiką, fiziką ir etiką; šešios iš šių knygų iš tikrųjų nukreiptos prieš matematikus, tačiau kitos penkios – prieš filosofus.

Tame, kas sudaro skeptikų filosofiją arba veikiau jų filosofavimo manierą, kaip netrukus įsitikinsime, būtina skirti tai, kas priklauso Pironui ir *seniesiems* skeptikams, bei tai, kuo šią manierą papildė *naujieji* skeptikai.

Jau minėjome *Akademijos ir skepticizmo skirtumo* klausimą, kuris skeptikams yra davęs daug darbo. Pagrindinis skepticizmo teiginys yra tas, kad būtina susilaikyti nuo savo pritarimo. Skepticizmo ir Naujosios akademijos skirtumas glūdi tik išraiškos formoje. Šitas skirtumas toli nesiekia ir apskritai jis pagrįstas skeptikų polinkiu atmesti visokius teigiančiuosius (dogminius) išsireiškimus ir jų vengti: tame, ką jie kalba apie skepticizmą, negalima įžvelgti būties, čia nesama būties išsakymo; pavyzdžiui, sakinyje jie *būtį* visuomet teigia kaip *regimybę* (φαίνεσθαι).[384] Jie sako, kad niekas nėra apibrėžta (οὐδὲν ὁρίζειν), kad viskas yra netiesa arba kad niekas nėra tiesa; teiginys οὐδὲν μᾶλλον, pasak skeptikų, apibūdina ir pats save.[385] Karneado Naujoji akademija irgi neišsako kažko kaip tiesos ir esamybės arba kaip kažko, su kuo mąstymas galėtų sutikti.

Taigi skeptikai labai artimi Akademijai. Grynasis skepticizmas Akademijai prikiša vien tai, kad ji dar nėra grynai skeptiška, nes ji sako, kad tam tikras pritarimas *esąs* blogis, bet susilaikymas nuo pritarimo esąs gėris, taigi priekaištauja, kad ji sako, jog *esama*, o ne *atrodo*; todėl ji ir nepakylanti iki skepsio grynumo. Tačiau tatai tėra vien forma; juk turinys čia kaip mat įveikia tai, kas glūdi formoje, kas atrodo kaip teigimas. Kai sakome, kad kažkas *yra* gėris, kuriam mąstymas pritaria, ir tada klausiame, kas yra tas gėris, kas yra tai, kam mąstymas pritaria, ką jis teigia kaip tiesą, tai turinys čia yra tas, kad jis neturėtų pritarti; taigi forma yra teiginys, kad *yra* tam tikras gėris, bet jo turinys yra tas, kad niekas neturi būti laikoma gėriu, tiesa. Taigi skeptikai prikiša akademikams, kad šie, kaip minėta, sako, jog tiesos požiūriu vienam tikėtinumui reikia teikti pirmenybę kito tikėtinumo atžvilgiu, tarsi tam tikras vaizdinys turėtų daugiau arba mažiau tiesos arba tarsi tikėtinumas vieną vaizdinį daro pranašesnį už kitą. Tuo tarpu skeptikai nei kalbėjo apie *būtį* (jie manė, kad „yra" reikia keisti į „atrodo"), nei skyrė vieną vaizdinį nuo kito pagrindo, tiesos atžvilgiu, kadangi jiems visi vaizdiniai tuo požiūriu yra vienodi – nei vienas negali būti laikomas tiesa, nei kitas. Pirmumo teikimas, skeptikų požiūriu, yra viena iš formų, kurią jie taip pat puolė; tokie išsireiškimai jiems skambėjo dar per daug pozityviai.[386] Tatai buvo toks ginčas, kuriame jie daug plūkėsi.

Tačiau *skepticizmo tikslas* apskritai yra tas, kad iš savimonės išnykus viskam, kas objektiška, kas laikoma tiesa, esamybe arba visuotinybe, išnykus viskam, kas tvirtinama, kas apibrėžta – apibrėžta ir kaip tai, kas jusliška, ir kaip mintis, – susilaikius taip pat nuo pritarimo, savaime atsiranda sielos ramybė ir tikrumas, jos *ataraksija;* ir tai jau yra tas pats rezultatas, su kuriuo mes susidūrėme prieš pat skepticizmą buvusiose filosofijose. Taigi kai tiktai savimonė kažką (juslinę ar mąstomąją būtį) pripažįsta kaip tiesą, savimonė susiejama su ja, ši tiesa jai pasidaro visuotinė, už jos ribų išeinanti esmė, kurios atžvilgiu ji pati yra niekinė; ir jeigu tada šita tvirta es-

mė išnyksta, tai savimonė praranda pati save – savo ramstį. Jos ramybė – tai buvimas to, kas jai yra tam tikra esamybė ir tiesa. Tačiau šita svetima ir apibrėžta tiesa nėra tai, kas yra savaime, jos būtinumas gali svyruoti ir tirpti; ir savimonė dėl to pati praranda lygsvarą ir ją apima nerimas, išgąstis ir baimė. Skeptinė savimonė kaip tik ir yra išsilaisvinimas iš visų šių būties tiesų, atsisakymas savo esmę sieti su tokio pobūdžio tiesomis; skepsis kaip tik ir siekia, kad visa apibrėžta, ribota negaliotų savimonei. Kad savimonė būtų pastovi ir laisva, ji prie nieko neturi prisirišti, idant neprarastų lygsvaros, nes prie ko nors prisirišusi ji praranda ramybę. Juk niekas nėra tvirta, kiekvienas daiktas kinta ir neturi ramybės, todėl su jais susirišusią savimonę pačią apima nerimas. Taigi skepsio tikslas yra įveikti šitą nesąmoningą sumišimą, kurio apimta prigimtinė savimonė; skepsis ją turi išlaisvinti, kad ji daugiau nesąmoningai nebetarnautų kažkam; o kadangi mintis įsitvirtina tam tikrame turinyje, tai mintį reikia išgydyti nuo tokio mintyje tvirto turinio. Savimonė leidžia išnykti visai tokiai būčiai, ir, susvyravus visiems baigtiniams dalykams, bet kokiam objektiškumui, savimonėn ateina jos subjektyvi laisvė, savimonė prieina prie paprastos lygybės su savimi, prie ataraksijos, kuri įgyjama ir gali būti įgyjama tik protu. Refleksija apie tai, kas mes nesąmoningai esame, mintis atneša į sąmonę visus, kokių tik žmoguje esama, polinkius, įpročius ir t.t., tai, kas jis yra, – bet visa tai kaip mat suardo, nes sąmonė prieštarauja pati sau; ir tai mintis atneša į sąmonę. Taip atsiranda ataraksija, kuri su tokiu pat būtinumu, kaip kad šešėlis paskui kūną, seka paskui visų baigtinių daiktų svyravimą; šita savimonės lygybė su savimi ir nepriklausomybė, šita ramybė iš ano susvyravimo netarpiškai ateina į sąmonę kartu su mintimi apie save pačią. Šitą ataraksiją Sekstas Empirikas lygina su tuo, kaip dailininkas Apelis tapė arklį ir niekaip negalėjo pavaizduoti putų, tad galiausiai suirzęs metė į savo paveikslą kempinę, kuria valydavo teptuką, todėl joje buvo susimaišiusios visos spalvos, – ir taip išgavo tikslų putų atvaizdą. Taip ir skeptikai visos esamybės ir visų minčių susimaišyme atran-

da savimonės lygybę su savimi, ramybę, tiesą, ataraksiją.[387] Tatai yra tas abejingumas, kurį žvėrys turi iš prigimties, o žmonės, kadangi jie yra skirtingi nuo žvėrių, jį turi įgyti protu. „Kartą plaukiant laivu kilo audra, ir keleivius apėmė baimė; tada Pironas jiems parodė kiaulę, kuri visiškai abejingai ir ramiai ėdė, ir pasakė: „Tokią ataraksiją turi turėti ir išminčius";[388] bet išminčiaus ataraksija turi būti ne kiauliška, o proto pagimdyta.

Taigi skepticizmo prigimtis yra iš esamų ir mąstomų objektų į savo paprastumą sugrįžtanti savimonė. Tai, kas buvo pripažįstama kaip esami ir mąstomi objektai, skeptikų požiūriu yra tik reiškinys arba vaizdinys; tačiau pastarieji jiems galiojo tik kaip tokie, kuriais skeptikas vadovaujasi savo veiksmuose ir poelgiuose. Minėtieji anekdotai apie Pironą prieštarauja tam, ką skeptikai apie tai kalba. Šiaip ar taip, jie vadovavosi tuo, ką jie matė, girdėjo, jie paisė teisės ir įstatymų, kurie tada galiojo, rėmėsi tuo, ko reikalavo protingumas;[389] tačiau visa tai jiems neturėjo tiesos reikšmės, o buvo tiktai tam tikras tikrumas, tam tikras subjektyvus įsitikinimas, kuris neturėjo esamybės savaime ir sau vertės.

Skepticizmas taip pat buvo vadinamas ir *pironiškąja* filosofija, ir *efektiniu* skepsiu – nuo žodžio σκέπτειν, ieškoti, tyrinėti.[390] Σκέψις nereiškia mokymo apie abejojimą, jis nėra abejojimo manija. Taigi skepticizmas nėra tam tikra abejonė. Abejonė yra kaip tik priešingybė ramybės, kuri yra skepticizmo rezultatas. Žodis „abejonė" kilęs iš žodžio „du"*. Abejojimas reiškia blaškymąsi tarp dviejų ar daugiau minčių, abejojantysis nenurimsta nei priėjęs prie vienos, nei priėjęs prie kitos minties, tačiau rasti ramybę jis turi prie vienos *arba* prie kitos minties. Tokia abejonė yra, pavyzdžiui, abejojimas sielos nemirtingumu, Dievo buvimu; prieš 40 metų[391] apie tai buvo daug rašoma, – pavyzdžiui, „Mesijuje" abejonė buvo vaizduojama kaip nelaimė, kai nusiraminimo ieškoma vienoje arba kitoje mintyje. Tuo tarpu skepti-

* Plg. vok. „Zweifel" – „zwei" ir liet. „abejonė" – „abu". *Vert.*

cizmas abejingas visoms mintims, ir tai yra jo ataraksijos atramos taškas.

Taigi skepticizmas neigiamai vertina viską, kas turi visuotinybės ir būties formą. Jis neigia ir stoikų mąstomąją visuotinybę – tam tikrą apibrėžtą sąvoką, tam tikrą turinį paprasta minties forma; jis neigia ir apskritai juslinio tikrumo esamybę, kuri naiviai yra laikoma tiesa, ir epikūrizmą, kuris esamybę sąmoningai teigia kaip tiesą. (Kadangi skepticizmas apsiriboja tiktai tuo, jis yra tam tikras *momentas filosofijos,* kuri, negatyviai traktuodama abi minėtas formas, pripažįsta, kad tas momentas yra tiesa tik tada, kai yra įveiktas. Tačiau skepticizmas mano, kad jis siekia dar toliau; jis puikuojasi išdrįsęs sukilti prieš spekuliatyviąją idėją ir mano, kad ją įveikė. Bet iš tikrųjų spekuliatyvioji idėja viršija skepticizmą, nes jį turi savyje kaip momentą.) Žinoma, skepticizmas gali nugalėti abi šias formas, bet idėja nėra nei viena forma, nei kita, o protingumo skepticizmas visai nepaliečia. Tatai yra amžinas nesusipratimas, skepticizmo sukeliamas protuose tų, kuriems nežinoma idėjos prigimtis: jie mano, kad tiesa būtinai įgyja arba vieną, arba kitą formą, – kad ji yra arba tam tikra apibrėžta sąvoka, arba tam tikra apibrėžta būtis. Tačiau prieš sąvoką kaip sąvoką, t. y. prieš absoliučią sąvoką, skepticizmas nėra nukreiptas; absoliuti sąvoka yra veikiau skepticizmo ginklas, nors jis to ir nesuvokia. Mes pamatysime, kad jis tą ginklą iš dalies nukreipia prieš baigtinius dalykus, bet iš dalies jis mėgina tą ginklą nukreipti ir prieš tai, kas protinga.

Konkrečiau tariant, *bendras* skepticizmo *pobūdis* yra tas, kad jis, Seksto Empiriko apibūdinimu, yra „tam tikras *gebėjimas* visokiais būdais *priešinti juntamus* ir *mąstomus dalykus*" (epikūrininkų teigiami juntami dalykai ir stoikų teigiami mąstomi dalykai, netarpiška sąmonė ir mąstanti sąmonė, – šios abi klasės apima viską, ką kokiu nors būdu galima priešinti): „juntamus dalykus priešinti juntamiems, o mąstomus – mąstomiems, arba juntamus – mąstomiems, arba mąstomus – juntamiems", t. y. gebėjimas parodyti jų tarpusavio prieštarą, arba parodyti, kad viskas, kas apibrėžta vienaip,

yra tiek pat vertinga ir reikšminga, kaip ir tai, kas apibrėžta kitaip, priešingai, taigi kad šitoks arba priešingas įsitikinimas yra vienodi; todėl prieinama prie rezultato, kad abi viena kitai prieštaraujančios pusės vienodai galioja, taigi kiekviena iš jų yra tik regimybė. Iš čia kyla susilaikymas nuo pritarimo (ἐποχὴ), kad kažkas yra tiesa, o tada atsiranda laisvė nuo bet kokio sielos judėjimo.[392] Todėl skepticizmas visuomet pabrėžia, kad taip tik atrodo. Tačiau skeptikai eina toliau už naujojo, grynai formalaus idealizmo šalininkus; jie užsiima turiniu ir bet kokio turinio – ir juntamo, ir mąstomo – atžvilgiu parodo, kad jame glūdi ir jam priešingas turinys. Taigi jie *tame pačiame dalyke* atskleidžia prieštaravimą – kad apie viską, apie ką kas nors teigiama, galima teigti ir priešingai; tatai yra objektyvusis skepticizmo teiginio apie regimybę aspektas, todėl skepticizmas nėra subjektyvusis idealizmas. „Pavyzdžiui, galima priešinti vieną juslinį reiškinį kitam, nurodant, kad tas pats bokštas iš arti atrodo keturkampis, o iš toli – apvalus", taigi apie jį galima sakyti ir viena, ir kita. Nors tai ir banalus pavyzdys, tačiau jis priimtinas dėl jame glūdinčios minties. „Arba galima priešinti vieną mąstomą dalyką kitam; kad esama Apvaizdos", kuri atlygina gėrį ir baudžia blogį, – „tatai esą pagrindžia dangaus kūnų sistema; šiai minčiai galima priešinti tai, kad geriesiems dažnai sekasi blogai, o blogieji yra laimingi, ir taip mes parodome, kad jokios Apvaizdos nėra", taigi ana mintis yra vienodos vertės su teiginiu, kad Apvaizdos nėra. „Priešinant mąstomą dalyką jusliniam", pateikiamas Anaksagoro sniego apibrėžimas; nors sniegas atrodo baltas, tačiau remdamasis samprotavimu, mintimis, Anaksagoras teigia, kad jis yra juodas, „nes jis yra sušalęs vanduo, o vanduo yra bespalvis, taigi yra juodas, vadinasi, ir sniegas turi būti juodas".[393]

Dabar mes *detaliau* susipažinsime su skeptikų filosofavimo būdu. Bendras to filosofavimo pobūdis yra tas, kad jie tam, kas apibrėžta, kas teigiama, kas mąstoma, priešina jų kìta; tai jie išreiškia *tam tikromis formomis.* Turint galvoje tokį skepticizmo pobūdį, negalima iš jo reikalauti kokios nors teiginių

sistemos; jis pateikia tik bendras šitokio priešinimo formas ir metodus. Kadangi mintys, kurios čia pasirodo, yra atsitiktinės, tai atsitiktiniai yra ir bendrieji jų neigimo būdai; prieštaravimas vienu atveju atsiskleidžia vienaip, kitu – kitaip.

Skeptikai taikė *apibrėžtus* tokio priešinimo *būdus* – ne teiginius, o tam tikrus posakius, *tropus,* kuriais įgyvendinamas susilaikymas nuo pritarimo. Tai iš tikrųjų yra posakiai, formos, kurias skeptikai taikė viskam, kas mąstoma ir juntama, kad parodytų, kad visa tai yra ne *savaime,* o tik santykyje su kìta, taigi kad tatai yra regimybė tam tikrame kìta ir šitas kìta yra regimybė tame, ir apskritai tai, kas yra, yra tik regimybė, kuri netarpiškai kyla iš paties dalyko, o ne iš kìta, kuris teigiamas kaip tiesa. Pavyzdžiui, kai sakoma, kad empiriniame moksle nėra tiesos, nes ji glūdi tiktai prote, tai taip tarsi suponuojama šio teiginio priešybė; ir jei net įrodoma proto paties savaime tiesa, tai nėra empirinio mokslo paneigimas, nes jis lygiomis teisėmis stovi greta anos tiesos ir joje. Skeptinis mokymas ir yra gebėjimas atskleisti prieštaravimus remiantis šiais tropais. Taigi mums reikia tik nušviesti šituos posakius.

Patys skeptikai (Sekstas) šias formas skirsto į *senąsias* ir *naująsias;* dešimt iš jų priklauso ankstyviesiems stoikams, o penkios (ar septynios) – vėlyviesiems.[394] Iš jų duomenų paaiškės, kad senosios formos nukreiptos prieš kasdienę sąmonę apskritai ir priklauso mažai išlavintam mąstymui – tokiai sąmonei, kuri pirmiausia susiduria su jusline esamybe. Jos nukreiptos prieš tai, ką mes vadiname įprastu tikėjimu netarpiška daiktų tiesa, ir neigia ją pasiremdamos ne sąvoka, o priešpriešinama būtimi. Jau šių formų pavadinimuose matyti tokia sąvokos stoka. Tačiau penkios vėlesnės formos yra įdomesnės. Jos nukreiptos prieš refleksiją, t. y. prieš sąmonę, kuri remiasi išlavintu sampročiu, prieš mokslines kategorijas – prieš mąstomąją juslumo būtį, prieš juslumo apibrėžimą sąvokomis. Pavyzdžiui, senosios formos nukreiptos prieš *yra:* teiginiui „Tai *yra* keturkampis" priešinamas teiginys „Šis daiktas yra *vienas*". Nors dauguma šitų formų dabar gali atrodyti vi-

siškai banalios, tačiau mes turime taikstytis su jomis, nes jos yra istoriškos ir, be to, iš esmės yra nukreiptos prieš formą „Tatai yra". Be abejo, tai yra tam tikra aukšta abstrakti sąmonė, kuri padaro savo objektu šitą abstrakčią formą „Tatai yra" ir su ja kovoja. Kad ir kokie banalūs ir prasti atrodo šitie tropai, tačiau banalesnis ir prastesnis yra vadinamųjų išorinių objektų realumas, netarpiškas žinojimas, išreiškiamas tokiais teiginiais kaip „Tai yra mėlyna", „Šitai yra geltona"; neverta kalbėti apie filosofavimą, kai kas nors rimtai teigia tokius dalykus. Skepticizmas iš esmės neketino laikyti tiesa netarpiško tikrumo daiktus. Naujaisiais laikais savo skepticizmu plačiai garsėjo Schulze Getingene; jis parašė knygą „Enesidemas", o ir kituose veikaluose aiškino skepticizmą, priešindamas jį Leibnizui ir Kantui. Tame moderniajame skepticizme laikomasi požiūrio, kad tai, kas glūdi mūsų netarpiškoje sąmonėje, visa, kas jusliška, yra tiesa. Skeptikai pripažino, kad pagal tai reikia orientuoti savo elgesį, bet sakyti, kad tai yra kažkokia tiesa, – tokie dalykai jiems neatėjo į galvą. Naujesnysis skepticizmas nukreiptas tik prieš mintį, sąvoką ir idėją, taigi prieš aukštesniąją filosofiją; jis nė kiek neabejoja daiktų realumu ir tiktai teigia, kad, remiantis tuo realumu, negalima spręsti apie mintį. Tačiau tai – net ne valstiečių filosofija; juk valstiečiai žino, kad visi žemiškieji daiktai yra laikini, taigi kad jų būtis yra tokia pat kaip ir jų nebūtis. Su tokiu požiūriu nesutinka senasis skepticizmas, su kurio tropais, nukreiptais prieš daiktų realumą, mes dabar susipažinsime iš arčiau.

1. *Senesniuosiuose tropuose* akivaizdu abstrakcijos stoka, nesugebėjimas jų skirtingumą aprėpti paprastais visuotiniais požiūriais; visus šiuos tropus iš dalies susieja viena paprasta sąvoka, iš dalies jų skirtingumas sueina į keletą būtinų paprastų apibrėžčių. Pats Sekstas Empirikas[395] pastebi, kad „virš visų tropų iškyla, juos apimdami, trys tropai: pirmas iš jų yra sprendžiantysis subjektas, antras – tai, apie ką sprendžiama, o trečias jungia abi šias puses", taigi yra subjekto ir objekto santykis. Kai mąstymas labiau išlavėja, jis daiktus sutraukia į bendresnes apibrėžtis. Mes šiuos tropus

pateiksime trumpai; seniesiems tropams būdinga abstrakcijos stoka. Taigi šitie tropai turi atskleisti netarpiško žinojimo netikrumą. Tad šie tropai parodo netikrumą to, apie ką mes sakome „Tatai yra".

a. „*Pirmas tropas* yra *gyvų organizmų skirtingumas*, tai, kad tie patys objektai skirtingoms gyvoms būtybėms sukelia skirtingus vaizdinius ir pojūčius. Apie tai skeptikai sprendžia remdamiesi skirtingu jų kilmės būdu, nes vienos iš jų atsiranda apvaisinimu, o kitos – be jo", iš tam tikro *generatio aequivoca;* „vienos išsirita iš kiaušinių, kitos netarpiškai gyvos ateina į pasaulį ir t. t. Jų kilmė yra skirtinga, todėl skiriasi ir daug kas kita; taigi šios būtybės turi skirtingą sandarą bei gyvenimą ir tas pats toms, kurios yra kitokios, atrodo kitaip, sukelia skirtingus vaizdinius. Objektai keičiasi priklausomai nuo organizmo, kaip, pavyzdžiui, keičiasi spalvos sergantiesiems gelta: kas kitiems atrodo balta, jiems atrodo geltona", kas kitiems atrodo mėlyna, jiems atrodo žalia; taigi tai, ką vienas junta vienaip, kitas junta kitaip. „Antai skirtingos gyvūnų rūšys turi skirtingos sandaros ir spalvos akis, jos būna šviesios, pilkos, raudonos; todėl ir tai, kas jomis pajuntama, turi būti skirtinga."[396] – Žinoma, šitas subjekto skirtingumas sąlygoja pojūčio skirtingumą arba tai, kaip subjektas junta, o pojūtis savo ruožtu sąlygoja vaizdinio skirtingumą arba tai, kaip juntamas dalykas yra įsivaizduojamas; pojūtis apibrėžia savybių vaizdinį, o vaizdinys būna skirtingas todėl, kad skirtingi pojūčiai. Jeigu sakome „Tatai yra", tai jau yra kažkas tvirta, tai išlieka esant visokioms aplinkybėms; ginčydami tai, skeptikai įrodinėja, kad viskas juda. Šitaip pašalinamas vienodumas, tapatumas; tačiau kai šitaip pašalinamas juslinis vienodumas, visuotinumas, tada atsiranda kitas visuotinumas. Juk visuotinumas arba būtis glūdi tame, kad mes žinome, jog sergančiajam gelta (pagal šitą nuvalkiotą pavyzdį) daiktai atrodo būtent taip, kitaip sakant, mes žinome dėsnį, kuris nusako, kaip keičiasi pojūčiai. Taigi tai yra tam tikras juslinis visuotinumas; jis pasikeičia, ir sergantysis gelta mato kitaip; tad mes vėl turime reikalą

su visuotinumu – su dėsniu, nusakančiu sergančiojo gelta santykį su jo pojūčiu, taigi turime reikalą su būtinumu. Tačiau aišku, kad šitas juslinis visuotinumas nėra tikras visuotinumas, nes jis yra netarpiškas ir nėra pažintas; šitam jusliniam visuotinumui, šitai juslinei būčiai pagrįstai prikaišiojama, kad jame glūdi jo nevisuotinumas, nes dėsnio būtinybė yra tam tikras kitas visuotinumas. Pasakymui „Tai yra mėlyna, nes aš taip matau", kuris duoda pagrindą tatai teigti kaip mėlyna, nes aš tai matau, – skeptikai pagrįstai priešina kitą esamybės netarpiškumą, pagal kurį tai nėra mėlyna.

b. *Antras tropas, žmonių skirtingumas* jų pojūčių ir būsenos atžvilgiu, apskritai yra pirmo tropo tęsinys. Kūnų skirtybių atžvilgiu skeptikai suranda visokiausių idiosinkrazijų. Ginčydami sakinį „Šešėlis yra vėsus" jie nurodo, kad kai kas saulėje šąla, o šešėlyje šyla. Mauda yra nuodinga, tačiau kai kurie žmonės gali išgerti didelį jos kiekį ir nenusinuodyti; taigi nuodas kaip predikatas nėra objektyvus, nes vienam jis išeina į naudą, o kitam ne, vienas junta vienaip, o kitas – kitaip. „Todėl žmonės turi skirtis ir savo dvasia bei prieiti prie pačių prieštaringiausių sprendimų, ir tada neįmanoma žinoti, kuo tikėti. Tikėti dauguma kvaila, kadangi visų neįmanoma apklausti."[397] – Šitas tropas vėl paliečia tai, kas netarpiška; jeigu svarbu tik tikėti kuo nors vien todėl, kad taip sako kiti, tai šitai bus tik prieštaravimas. Tačiau toks tikėjimas, kuris tiktai nori tikėti, tikrai nepajėgs išgirsti tai, kas sakoma; toks tikėjimas tėra netarpiško teiginio netarpiškas suvokimas. Juk toks tikėjimas nenori ieškoti pagrindo; pagrindas pirmiausia yra tarpiškumas ir netarpiško teiginio žodžių prasmė. Žmonių apskritai skirtingumas yra toks argumentas, kuris dabar kartojamas ir kitu būdu. Sakoma, kad žmonės skiriasi pagal skonį, religiją ir t. t.; religija turinti būti palikta kiekvieno nuožiūrai, kiekvienas susikuria savo religiją, savo pasaulėžiūrą pagal savo požiūrį. Iš tokios nuostatos plaukia išvada, kad religijos atžvilgiu nėra nieko objektyvaus, nėra jokios tiesos, o viską lemia tik subjektyvumas ir iš to kyla indiferentiškumas bet kokiai tiesai. Juk tada nebėra Bažnyčios, kiekvienas turi

savo Bažnyčią, savo liturgiją, kiekvienas turi savo savitą religiją. Čia jau galima nurodyti ir tai, kad skeptikai ypač mėgsta joti ant filosofijų skirtingumo arkliuko, kaip kad tai visais laikais mėgsta tie, kurie visokiausiomis dingstimis nori išvengti filosofavimo vargų ir šitą vengimą mėgina pateisinti; Sekstas Empirikas šitą argumentą dėsto labai išsamiai. Jei stoikų principas galioja toks, koks jis netarpiškai yra, tai priešingas epikūrininkų principas lygiai taip pat yra tiesa, taigi irgi galioja. Ir iš tikrųjų šitas paprastas priešingų dalykų buvimo būdas yra tam tikras žmogaus natūralaus lavėjimo momentas. Tam tikri dalykai galioja jo mieste, jo krašte; jis gyvena visiškai nesąmoningai šitokiu būdu, pagal šitokius papročius net nesusimąstydamas, kad jis tokius papročius turi. Bet jis patenka į kokį nors svetimą kraštą ir susipažinęs su juo didžiai nustemba, sužino pamatęs priešingumą, kad jis turi tuos papročius, ir kartu jį apima netikrumas, kieno papročiai – savi ar šie priešingi – yra neteisingi. Juk papročiai, priešingi tiems, kurie galioja jam, galioja lygiai taip pat gerai, ir tolesnio pagrindo, išskyrus šitą nuogą skirtingumo kategoriją, jis neturi. Kai tokiu būdu sakoma, kad tai yra štai šitos filosofijos teiginys, tai nesunku rasti patį didžiausią jo skirtumą nuo kitų filosofijų teiginių. O tada prasideda plepalai: kadangi didžiausios visų laikų galvos mąstė taip skirtingai ir negalėjo rasti sutarimo, būtų įžūlu tikėtis pasiekti tai, ko nepavyko joms; ir pažinimo baimė tokių aiškintojų proto vangumą dar pateikia kaip dorybę. Žinoma, tokio filosofijų skirtingumo neįmanoma ginčyti, jis yra faktas; Talis, Platonas, Aristotelis filosofavo skirtingai, jie atrodo tokie ne tik mums, jie ir patys neigė vienas kitą. Tačiau jau pati ši maniera – norėti susipažinti su filosofija tokiais teiginiais – rodo filosofijos nesupratimą; tokie teiginiai nėra filosofija ir filosofijos neišreiškia. Filosofija kaip tik ir nėra šis tam tikro teiginio netarpiškumas, nes jis nėra pažinimas, o filosofijoje pažinimas yra esminis dalykas; tokie žmonės filosofijoje mato viską, tačiau būtent filosofijos jie ir nepastebi. Kad ir kokios skirtingos būtų filosofinės sistemos, jos skiriasi ne taip, kaip balta nuo saldu, žalia

nuo šiurkštu; jos tarpusavyje dera jau tuo, kad yra filosofijos, o to šiuo atveju kaip tik ir nepastebima. Kai dėl filosofijų skirtingumo, tai šiuo atveju būtina atkreipti dėmesį ir į joms priskiriamą netarpišką galiojimą, ir į formą, kuri suprantama taip, kad filosofijos esmė išsakoma netarpišku būdu. Žinoma, šitas tropas irgi nukreiptas prieš „yra", nes šitą „yra" neigia visi tropai; bet tiesa nėra šitas sausas „yra", ji iš esmės yra procesas. Reliatyvus filosofijų skirtingumas – jų padėtis (penktas tropas) – visada yra tam tikras jų sąryšis, todėl jis nėra šitas „yra".

c. *Trečias tropas* yra *skirtinga juslių sandara* (tiesą sakant, tai yra šalutinis tropas); „pavyzdžiui, nutapytame paveiksle koks nors daiktas akiai atrodo išgaubtas, tačiau palytėjus taip neatrodo",[398] o atrodo lygu ir t. t. – Iš tikrųjų tokia apibrėžtis remiantis tam tikra jusle nėra daikto tiesa, nėra tai, kas jis yra pats savaime. Būtina įsisąmoninti, kad bemintis porinimas, jog egzistuoja mėlyna, kampuota ir t. t., neišsemia ir nenusako daikto būties; tai tik predikatai, ir jie nenusako daikto kaip subjekto. Labai svarbu atsižvelgti į skirtingų juslių tarpusavio prieštaravimus; jos nesutinka viena su kita, tą patį daiktą viena pagauna skirtingai negu kita.

d. *Ketvirtas tropas* yra *sąlygų skirtingumas subjekte* pagal jo būsenas, pokyčius jame, dėl kurių jis turi susilaikyti nuo teigimo apie ką nors. Tas pats daiktas tam pačiam žmogui atrodo vis kitaip, destis koks jis yra: pavyzdžiui, nejuda ar juda, miega ar budi, ar jo siela, jo aistros nurimusios ar įaudrintos, ar jis nekenčia ar myli, ar jis blaivas ar girtas, ar jis jaunas ar senas ir t. t. Esant šitokioms skirtingoms aplinkybėms, dažnai labai skirtingai sprendžiama apie tą patį objektą; taigi ir dėl to tam tikras objektas turi būti nusakomas tik kaip reiškinys.[399]

e. *Penktas tropas* nurodo *skirtingas padėtis, nuotolius ir vietas;* iš skirtingų žiūrėjimo taškų daiktas atrodo kitoks. Jei kalbėsime apie padėtį, tai tam, kuris, stovėdamas viename koridoriaus gale, žiūri į kitą, jis atrodo siaurėjantis, bet ten nuėjęs jis pamato, kad koridorius yra tokio pat pločio kaip ir

šiame gale. Atstumas iš tikrųjų irgi yra stebimų objektų didumo ir mažumo skirtingumas. Priklausomybė nuo vietos reiškia, kad šviesa žibinte šviečiant saulei yra visiškai silpna, tačiau tamsoje šviečia ryškiai, taigi apie šviesą negalima pasakyti, kad ji šviečia. Balandžių kaklai iš įvairių taškų atrodo skirtingos spalvos, iš čia jie atrodo melsvi, o iš ten – gelsvi.[400] Ypač skiriasi požiūriai į judėjimą. Geriausiai žinomas prieštaravimas yra Saulės sukimasis apie Žemę arba Žemės – apie Saulę (Žemė turi suktis apie Saulę, bet mums atrodo priešingai). Tačiau pastarasis pavyzdys, kadangi jis siejamas su tam tikru pagrindimu, šiam tropui nepriklauso; tas tropas turi tiktai parodyti, kad vienas juslinis pojūtis prieštarauja kitam, todėl jame neišreiškia savęs būtis.

f. *Šeštas tropas* paimtas iš *susimaišymo,* kadangi nė vienas daiktas nepatenka į jusles vienas ir izoliuotas, o tik susimaišęs su kitais daiktais; šitas susimaišymas su kitais daiktais kai ką pakeičia. Pavyzdžiui, kvapas sklinda ore ir yra susijęs su vienokia ar kitokia temperatūra; kvapai šiltame ore yra stipresni negu šaltame ore ir t. t. Be to, toks susimaišymas atsiranda ir dėl paties subjekto. Akys susideda iš skirtingų apvalkalų ir skysčių, ausys turi skirtingas angas ir t. t.; dėl to jusliniai įspūdžiai – šviesa, balsas – mus pasiekia ne gryni, o susimaišę su šiais akies apvalkalais ir ausies angomis.[401] – Tačiau samprotaujant tokiu būdu, lygiai taip galima sakyti, kad taip juslinis įspūdis tik išgryninamas; pavyzdžiui, iš sielos ateina įkūnytas balsas, o pagaunančioji ausis jį vėl išgrynina.

g. *Septintas tropas* yra *sankiba* (kohezija), daiktų daugumas arba masė, dėl kurių jie atrodo skirtingi. Pavyzdžiui, stiklas yra skaidrus; tačiau jeigu jis bus sutrintas, taigi bus pakeista jo sankiba, tai jis praras savo skaidrumą. Ožio rago nuograndos atrodo baltos, bet pats ragas atrodo juodas; arba karariškasis marmuras, sutrintas į miltelius, atrodo baltas, bet visas jo luitas atrodo gelsvas. Taip pat ir kiekis nėra substancija: saikinga vyno porcija stiprina ir teikia žvalumo, o didelis vyno kiekis kenkia kūnui; lygiai taip ir vaistai.[402] – Tai yra gryna abstrakcija, kad kiekybė ir sudėtis yra tai, kas in-

diferentiška kokybės ir suirimo atžvilgiu; pasikeitus kiekybei, pakinta ir kokybė.

h. *Aštuntas tropas* paimtas iš *daiktų reliatyvumo* (jis, kaip paremtas daiktų santykiais, yra visuotinis tropas; reliatyvumas visko, kas yra ir kas mąstoma, yra tam tikra veikiau vidinė, esminė apibrėžtis, kuri, beje, jau apima visus ligšiolinius tropus). Kadangi viskas yra santykyje su kuo nors, taigi viskas pasirodo šitaip apibrėžta tiktai santykyje su tuo, kas apibrėžta, tai remdamiesi šituo santykiu mes sprendžiame, kad turime susilaikyti nuo pritarimo tam, kas egzistuoja pats sau ir pagal savo prigimtį, substanciją. Būtina pastebėti, kad šiuo atveju mes vartojame žodį „yra", bet jį vartojame tik *regimybės* prasme. Santykis nusakomas dviem atžvilgiais: pirma, kaip santykis su subjektu, su sprendžiančiuoju; šitą skirtingumą mes jau matėme aptartuose tropuose; antra, kaip santykis su objektu, su tuo, kas turi būti sprendžiama, kuris su sprendžiančiuoju santykiuoja kaip dešinė ir kairė.[403] Sekstas tai argumentuoja tokiu būdu: „Kaip tai, kas egzistuoja sau ir teigiama kaip skirtinga nuo kitų daiktų, skiriasi nuo to, kas yra vien reliatyvu? Ar pìrma skiriasi nuo añtra, ar ne? Jeigu nesiskiria, tai šis pìrma pats yra kažkas reliatyvu. Jeigu skiriasi, tai šitai irgi yra reliatyvu. Juk tai, kas skirtinga, santykiuoja su kuo nors, nes tai teigiama egzistuojant santykyje su tuo, nuo ko tai skiriasi." Reliatyvumas apskritai glūdi tame, kas sakoma absoliučiai; tačiau pats santykis yra tam tikras santykis savyje pačiame, o ne santykis su kažkuo kita. Santykyje glūdi prieštaravimas: viena vertus, tai, kas yra tarpusavio santykyje, yra sau savarankiška, antra vertus, kadangi tai yra santykyje, tai yra ir nesavarankiška. Taigi jei kažkas egzistuoja tiktai santykyje su tam tikru kìta, tai šitas kìta priklauso jam. Tačiau jeigu jo kìta jam jau priklauso, tai jam taip pat priklauso ir to kìta nebūtis; tai yra kažkas prieštaringa, kadangi neegzistuoja be savo kìta. „Kadangi to, kas reliatyvu, mes negalime atskirti nuo jo kìta, tai mes ir nežinome, koks jis yra sau ir pagal savo prigimtį, todėl turime susilaikyti nuo pritarimo."[404]

i. *Devintas tropas* yra *retesnis* arba *dažnesnis* daikto *pasitaikymas;* tatai keičia sprendimą apie daiktą. Retesnis daiktas laikomas vertingesnis negu dažnai pasitaikantis; ir įpratimas padaro taip, kad vienas apie tai sprendžia vienaip, o kitas kitaip. Taigi įpratimas yra tam tikra aplinkybė, kuri mums leidžia sakyti, kad daiktai mums tokie atrodo, bet neleidžia sakyti, kad jie apskritai ir iš tikrųjų tokie yra.[405] Jeigu sakoma, kad daiktas yra toks, tai galima nurodyti tam tikrą aplinkybę, kuriai pritarus tam daiktui tiks priešingas predikatas. Kai gilinamasi į žmogaus abstrakciją, tai galima klausti: ar esminga žmogui turėti valdovą? – Ne. – Priklausyti luomui? – Ne. – Būti piliečiu? – Ne. Ir t. t. Ir iš tikrųjų, juk tokių dalykų vienur esama, kitur ne.

k. *Dešimtas tropas* pirmiausia susijęs su *etikos* sritimi ir apima papročius, įpročius ir įstatymus. Tai, kas doroviška, įstatymiška, ir yra, bet ir nėra; tai, kas vienur laikoma teisėta, kitur laikoma neteisėta. Todėl šioje srityje skepticizmas elgiasi taip, kad jis kaip galiojantį dalyką nurodo priešingybę to, kas teigiama kaip galiojantis įstatymas. Kai, vadovaujantis sveiku žmogaus protu, sprendžiama apie tam tikro dalyko galiojimą, pavyzdžiui, svarstant, ar sūnus privalo sumokėti tėvo skolas, galutinis pagrindas yra žodžiai: toks yra įstatymas ar paprotys; ir tai yra vienintelis pagrindas – nes taip *yra* netarpiškai, tai galioja kaip įstatymas. Ginčydami tai skeptikai nurodo, kad ir tai, kas priešinga tokiam reikalavimui, taip pat galioja kaip įstatymas ar paprotys. Antai Rodo saloje galioja įstatymas, kad sūnus prisiima tėvo skolas. Tačiau skeptikai nurodo, kad Romoje sūnus neprisiima tėvo skolų, jei jis apskritai atsisako tėvo palikimo.[406] Kalbėdami apie tam tikrą egzistuojantį dalyką, kuris apibrėžiamas kaip tiesa todėl, kad jis yra, skeptikai nurodo to dalyko priešingybę, kuri juo labiau yra; lygiai taip ir įstatymai – jų pagrindas yra tai, kad jie galioja, todėl skeptikai nurodo, kad taip pat galioja ir to įstatymo priešingybė. Kadangi vienas galioja taip kaip ir kitas, tai negalioja nė vienas.

Susipažinus su šiais tropais matyti, kad jie iš tikrųjų nėra loginiai tropai, kad jie užsiima ne sąvoka, o empiriniu patyrimu, taigi kad jie netarpiškai nukreipti prieš empiriją. Remiantis netarpišku tikrumu, kas nors teigiama kaip tiesa; tai neigdami tropai tiktai nurodo, kad tos tiesos priešingybė taip pat yra netarpiškai tikra, kad ano tikrumo kitabūtis irgi galioja, taigi, remiantis kokiu nors kitu požiūriu, įrodomas ir netarpiško tikrumo negaliojimas. Šitas to paties kitabūtis, kuris taip pat galioja, susijęs su įvairiomis aplinkybėmis, kurias tropai ir nurodo. Kaip minėta, nevienodumas to, kas pasirodo, pirmiausia priklauso nuo sprendžiančiojo subjekto; apie tai kalba keturi pirmieji tropai: sprendžiantysis yra arba gyvūnas, arba žmogus, arba tam tikra jo juslė, arba ypatingi jo polinkiai. Arba tas nevienodumas priklauso nuo objekto; apie tai kalba septintas ir dešimtas tropai: dėl kiekybės pasikeitimo daiktas tampa visiškai kitu, o tam tikras elgesys skirtingose vietose galioja kaip *vienintelis* absoliučiai moralus, atmetantis ir draudžiantis kitokį elgesį. Galiausiai penktas, šeštas, aštuntas ir devintas tropai kalba apie subjekto ir objekto sąryšį arba, kitaip tariant, jie visi atskleidžia santykį, – nurodo, kad dalykas ne savaime pateikia save, o santykyje su kìta.

Ir šių tropų turinyje, ir jų formoje matyti jų sena kilmė. Turinio požiūriu jie turi reikalą tik su būtimi ir *nurodo* tik kitimą arba, kitaip tariant, fiksuoja jos kitabūtį, jos reiškimosi nepastovumą, bet nenurodo prieštaravimo joje pačioje, t. y. jos sąvokoje. Formos požiūriu šie tropai yra tam tikras neišlavintas mąstymas, kuris didžiumos šitų posūkių dar nepajungė jų bendriems požiūriams, o taip darė Sekstas, arba šitas neišlavintas mąstymas tai, kas juose yra visuotina, t. y. reliatyvumą, deda greta to, kas visuotinybėje yra ypatinga. Jie iš dalies atrodo labai banalūs ir lėkšti, ir mes nesame pratę teikti tokiai dėstymo manierai didelės reikšmės ir tai laikyti svarbiu dalyku. Tačiau iš tikrųjų šie tropai visiškai taikliai neigia vadinamojo sveiko žmogaus proto dogmatizmą. Šitas protas tiesiai sako, kad šitaip *yra* todėl, kad taip *yra*; tam tikrą reiškinį jis ima netarpiškai iš patyrimo. Tropai pro-

tui parodo, kad jo suvokime slypi atsitiktinumai ir skirtingybės, kurie jam daiktą atskleidžia tai vienokį, tai kitokį, taigi tropai verčia žmogų pripažinti, kad jis pats arba koks nors kitas subjektas lygiai taip netarpiškai, remdamasis tais pačiais pagrindais, t. y. nesiremdamas jokiais pagrindais, sako, kad yra *ne taip*, o veikiau priešingai. Šie tropai vis dar neprarado prasmės. Jeigu tikėjimas, teisė turi būti pagrįsti jausmu, tai *šitas* jausmas yra manyje; bet kitas gali sakyti, kad jame *šio* jausmo nėra. Jeigu dalyko suradimas jau yra to dalyko galiojimas, tai nesunku parodyti, kad to suradimo nėra; taip esamybė yra nusmukdoma iki tam tikros regimybės, ir apie kiekvieną patikinimą galima pasakyti, kad lygiai taip galioja ir priešingas patikinimas.

2. *Kiti penki* skeptiniai *tropai* yra visiškai kitokio pobūdžio; jie veikiau priskirtini prie mąstančios refleksijos, juose glūdi dialektika, kurią savyje turi apibrėžta sąvoka. Jie atrodo daug geriau ir neabejotinai yra *vėlesnės* kilmės; iškart darosi aišku, kad jie išreiškia visiškai kitą požiūrį ir atitinka kitokią filosofinio mąstymo kultūrą. Jie labiausiai nukreipti prieš minties formas ir sąvokos apibrėžtumus. Sekstas Empirikas[407] juos aptaria.

a. Pirmas tropas yra *nuomonių skirtingumas,* kuris čia apibrėžiamas ne kaip skirtumas tarp gyvulių ir žmonių, o tarp filosofų, apie tai jau buvo kalbėta. Sekstas (ir vienas Cicerono aprašomas epikūrininkas) nurodo, kad esama daugybės dogmų, ir tuo remiantis daroma išvada, kad filosofai teigia ir vienaip, ir kitaip. Dar ir dabar filosofai, ir ne tik filosofai, dažnai naudojasi šituo tropu, taigi jis yra labai mėgstamas. Filosofinių nuomonių skirtingumas laikomas neįveikiamu ginklu prieš filosofiją. Mūsų paskaitų įvade jau buvo kalbėta, kaip suprastinas šitas skirtingumas. Filosofijos idėja, kurią turi visi filosofai, yra ta pati, net jei jie patys to ir neįsisąmonina; tačiau tie, kurie tiek daug apie šitą skirtingumą kalba, kaip tik jį supranta mažiausiai. Tikrasis skirtingumas yra ne substancialus, o yra skirtingų raidos pakopų skirtingumas. Skirtingume gali glūdėti ir vienašališkumas, tai bū-

dinga, pavyzdžiui, stoikų, Epikūro ir skeptikų filosofijoms; tada tiesa yra tiktai vienašališkų filosofijų visybė. Tačiau kiekviena filosofija yra filosofija; jų santykis yra toks pat, kaip vaisiaus ir vyšnios santykis.

b. Labai svarbus tropas yra *grimzdimas begalybėn.* Skeptikai parodo, kad pagrindas, kuriuo pagrindžiamas tam tikras teiginys, pats savo ruožtu vėl reikalauja pagrindimo, o šitas reikalauja vėl kito, ir taip einama iki begalybės (taigi neprieinama prie jokio pagrindo, nes tada reikėtų sustoti); iš čia taip pat plaukia, kad reikia susilaikyti nuo pritarimo, nes nėra nieko, nuo ko būtų galima pradėti teiginio patvirtinimą. Galų gale neįmanoma įrodyti esant kokį nors tvirtą pagrindą, nes kiekvienas iš jų mus veda vis tolyn. Naujaisiais laikais daugelis šį tropą visaip tampė, nes jis nukreiptas prieš protą ir vadinamąjį sampročio sprendimo būdą, todėl yra labai teisingas tropas. Mes susiduriame su premisomis; kildinimas remiantis pagrindais turėtų būti pažinimo jėga, tačiau rezultatas yra vien pagrindo neturintys dalykai, premisos.

c. *Santykio* (apibrėžčių reliatyvumo) tropas jau buvo aptartas anksčiau. Jis sako, kad teigiamas daiktas pasirodo taip kaip reiškiasi, iš dalies santykyje su sprendžiančiuoju subjektu, iš dalies santykyje su kitais daiktais, o nėra toks, koks jis yra savaime iš prigimties.

d. Ketvirtas yra *prielaidos* tropas. „Kai dogmatikai mato, kad jie stumiami atgal į begalybę, jie pasiremia kuo nors kaip principu jo neįrodinėdami", priimdami jį be įrodymų (netarpiškai), laikydami jį tam tikra aksioma. Tačiau taip pat teisėtai (arba, jeigu norite, taip pat neteisėtai) skeptikas gali pasiremti visiškai priešinga neįrodyta prielaida, ir jos abi galios vienodai. Taigi visos definicijos yra prielaidos. Spinoza savo definicijas: begalybę, substanciją, atributą – tiesiog pateikia kaip prielaidas, iš kurių po to nuosekliai išplaukia visa kita. Dabar pirmenybė teikiama užtikrinimams ir kalbama apie sąmonės faktus.

e. Penktas yra *savitarpiškumo* tropas, arba įrodymas ratu. Dalykas, apie kurį kalbama, kuo nors pagrindžiamas, bet to-

kiam pagrindui, kad jis būtų pagrįstas, reikalingas tam tikras kìta, ir čia pasinaudojama tuo, ką jis turėjo pagrįsti, taigi vienas dalykas savitarpiškai pagrindžiamas kitu. Kai įrodinėjant nenorima eiti į begalybę, taip pat nenorima remtis prielaidomis, tai pagrindas pagrindžiamas tuo, ką jis pagrindžia. Pavyzdžiui, kai klausiama, kas yra reiškinio pagrindas, atsakoma: tai yra jėga, tačiau ji pati vėl kildinama tik iš reiškinio momentų.

Skepticizmas yra ne apskritai samprotavimas prieš kažką remiantis pagrindais, kurių visada galima rasti, kuriuos įžvalgus protas atskleidžia atskiruose objektuose, – jis yra kategorijų įsisąmoninimas, tropai, taigi yra aukštoji sąmonė. Visos metafizikos trūkumas yra tas, kad ji yra samprotavimo metafizika, kuri kaip tokia iš dalies yra samprotavimas, kurio pagrindimas veda į begalybę, o iš dalies – prielaidos, kurios kildinamos iš netarpiško žinojimo.

Kad pastarieji penki tropai ir yra visas skeptinis tyrinėjimas (σκέψις) arba ieškojimas – ζήτησις, nes skeptikai vadino save ir ζητητικοί[408] – tai tam tikru būdu parodo Sekstas.[409]

α. „Dalykas, apie kurį sprendžiama, yra arba juntamas" (Epikūro požiūriu), „arba mąstomas" (stoikų požiūriu). „Kad ir kaip jis būtų apibrėžtas, apie jį visuomet yra *skirtingos nuomonės*", ypač filosofinės nuomonės. (Tai *pirmas tropas.*) „Juk vieni tiesa" (jos kriterijumi) „laiko tiktai juntama, kiti – tiktai mąstoma, o kai kurie – kai ką juntama ir kai ką mąstoma". Taigi čia esama prieštaravimo. Tatai yra mėgiamas naujųjų laikų tropas – kad dėl filosofijų skirtingumo filosofija yra visai nevertingas dalykas; tokie kritikai parodo, kad kiti filosofai teigia kaip tik priešingai. Mes negalime prieiti prie tiesos, nes žmonės per daug skirtingai mąsto apie tiesą. Sekstas klausia, „ar šiame prieštaravime galima prieiti prie sutarimo, ar negalima. Jeigu negalima, tai mes turime susilaikyti nuo pritarimo vienai ar kitai nuomonei. O jeigu sutarimas yra galimas, tai kyla klausimas, kaip šis prieštaravimas turi būti sprendžiamas". Kame čia glūdi kriterijus, mastelis, kas čia yra „savaime"? „Ar apie juntama privalo spręsti juntama, ar mąstoma?"

β. Kiekviena tokia „savaime" pusė nueina į *begalybę;* tai aprašymas, kuris abiem atvejais turi būti įrodomas. „Jeigu apie juntama privalo spręsti juntama, tai išeina (kadangi kalbama apie juntama), kad šitas juntama savo ruožtu turi būti pagrindžiamas kitu juntama", nes įsitikinimas apie visa tai yra prieštaringas. „Ir kadangi pagrindžiantis vėl yra tam tikras juntama, tai jam, kad jis galėtų būti pagrindžiantis, taip pat reikia pagrindimo; ir taip einama tolyn į begalybę" (tai *antras tropas*). Taip pat atsitinka ir tada, kai kriterijus turi būti mąstoma. „O jeigu apie juntama privalo spręsti mąstoma", kitaip sakant, jeigu „savaime" yra tame mąstoma, „tai ir pastarajam, kadangi jis irgi yra toks, kad apie jį nesama jokio sutarimo, reikės tam tikro kìta savęs pagrindimui". Taigi mąstoma taip pat turi būti pagrindžiama. „Tačiau tai, kas pagrindžia, vėl yra kažkas mąstoma, ir jam savo ruožtu reikia pagrindimo; ir taip tęsiasi iki begalybės", pasak antro tropo. – Ir iš tikrųjų tai, kas vadinama teiginiu – o filosofija paprastai suprantama taip, kad joje glūdi tam tikras aukščiausias teiginys, tam tikra paprastai išreikšta tiesa, tam tikras „savaime", taigi tai, kas absoliutu, – yra reikalingas savaime ir sau įtarpinimo (teiginys yra netarpiškas), arba tam tikro pagrindo. Juk teiginys yra tai, kas apibrėžta, jis yra toks, kad prieš jį yra kitas teiginys – tam tikras „savaime" kaip būtis arba mąstymas. Tačiau tas kitas teiginys, kuris yra pirmojo pagrindas, vėl turi tokias pat savybes. Kaip teiginys jis yra ryšys dviejų momentų, kuriuose glūdi tam tikros skirtybės; šitų skirtybių ryšys turi būti įtarpintas. – Tai priežasties ir padarinio santykis. Nuo padarinio einama prie priežasties, tačiau ir pastaroji nėra pradinė, ji pati yra tam tikras padarinys, ir taip vėl einama į begalybę. Tačiau jeigu einama tolyn į begalybę nuo padarinio prie priežasties, tai jau nebelieka jokio pagrindimo; juk tai, kas laikoma priežastimi, irgi yra tik padarinys. Ir taip einama vis tolyn, o tai reiškia, kad paskutinio nario čia nėra; jeigu einama vis tolyn į begalybę, tai šitaip neteigiama jokia priežastis, joks pagrindimas. Klaidingą nuomonę, kad toks begalinis ėjimas esanti tikra kategorija, mes randame ir Kanto bei Fichte's filosofijo-

je; tačiau tokiu ėjimu vis tolyn neteigiamas tikrai galutinis arba, o tai tas pat, pirmas pagrindas. Tokį begalinį ėjimą samprotis vaizduoja kaip iškilų dalyką, tačiau prieštaravimas čia yra tas, kad kalbama apie tam tikrą priežastį, o tada pasirodo, kad ji yra tik padarinys. Taigi prieinama tik prie prieštaravimo ir prie nuolatinio jo pasikartojimo, bet neprieinama prie to prieštaravimo sprendimo ir prie to, ką būtų galima laikyti tikruoju *prius;* todėl klaidinga manyti, kad tai galima vertinti kaip tai, kas tikra.

γ. Ėjimą į begalybę pagrindime galima nutraukti remiantis priešpriešа. Jeigu šitas begalinis ėjimas vis tolyn nepatenkina (t. y. neprieina iki jokio pagrindo), o tai įžvelgė ir skeptikai, tai šitas ėjimas privalo būti nutrauktas; tatai galima padaryti taip, kad būtis arba juntama būtų pagrindžiami mintimi, bet kad minties ir pojūčio priešingumas būtų suprantamas taip, jog galiotų ir atvirkštinis ryšys – kad mintis galėtų būti pagrindžiama tuo, kas jusliška arba juntama; juk minties pagrindimui (jeigu čia nenorima eiti į begalybę) nelieka nieko kita, tik juslumas. Tokiu atveju būtų pagrindžiamos abi pusės ir nereikėtų eiti į begalybę; pagrindžianti pusė kartu būtų ir pagrindžiama, ir tik būtų vis einama nuo vieno prie kito. Taip viēna čia tampa „savaime". Tatai ir išreiškia *savitarpiškumo tropas.* Tačiau ir tai nėra tikrasis pagrindimas; viēna yra tik todėl, kad yra kìta, ir nė vienas iš tikrųjų neteigiamas savaime ir sau – jie yra „savaime" tik vienas kitam. Taigi jie patys save šalina.

δ. Jeigu, siekiant išvengti tokio nepagrįstumo, bus mėginama pasiremti neįrodyta aksioma, kuri priimama kaip kažkas „savaime", kaip pradinis dalykas ir absoliutus pagrindas, tai šitokia argumentacija atitiks mūsų jau aptartą *ketvirtą – prielaidų – tropą.* Jeigu tokia prielaida laikoma teisinga, tai teisinga gali būti laikoma ir jai priešinga prielaida. Pavyzdžiui, absoliuti idealizmo prielaida yra teiginys, kad tai, kas absoliutu, yra Aš; tačiau taip pat teisėtai galima teigti, kad tai, kas absoliutu, yra būtis. Anas teiginys, remdamasis tuo, kas jam pačiam yra netarpiškai tikra, sako, kad tai, kas absoliutu, jam

yra Aš; kitas, taip pat remdamasis tuo, kas jam pačiam yra netarpiškai tikra, teigia, kad jam absoliučiai tikra yra tai, kad daiktai egzistuoja. Idealizmas neįrodė pirmojo teiginio, bet nepaneigė ir antrojo, kuris tebėra šalia pirmojo, taigi idealizmas kartoja savo teiginį vien remdamasis savo principu; bet tada rezultatas yra tiktai tas, kad jeigu absoliutu yra Aš, tai absoliutu negali būti ne-Aš. Ir atvirkščiai: jeigu absoliutu yra daiktas, tai absoliutu nėra Aš. „Jei ką nors kaip neįrodytą galima netarpiškai suponuoti, tai beprasmiška remtis tam tikra kita prielaida, kad būtų įrodyta tai, ką ta prielaida turi patvirtinti; reikia tiktai savaime esamu dalyku teigti tai, apie ką kalbama. Tačiau beprasmiška daryti ir viena, ir kita". – Su tuo susiduria ir specialieji mokslai. Tačiau jeigu laikoma, taip kaip tai daro šitas dogmatizmas, teisėtu dalyku kažką postuluoti, tai ir bet kas kitas taip pat teisėtai gali ką nors postuluoti. Taip tada ir atsiranda modernusis netarpiškas subjekto apreiškimas. Niekas nedaro nieko kita, tik užtikrina pareikšdamas, kad jo sąmonėje yra, pavyzdžiui, Dievas; bet tada kiekvienas lygiai taip gali sakyti, kad jis savo sąmonėje mato, kad Dievo nėra. Su šiuo netarpišku žinojimu naujaisiais laikais nebuvo nueita toli, – ne toliau negu senovėje.

ε. *Be to,* viskas juntama yra tam tikrame *santykyje* su kažkuo kita, su juntančiuoju. Pačioje to, kas juntama, sąvokoje glūdi, kad tai yra buvimas kitam. Tas pat pasakytina ir apie tai, kas mąstoma, kaip apie visuotinį mąstymo objektą; savo formos požiūriu tai irgi yra kažkas, kas egzistuoja kitam.

Visa tai apibendrinant, galima pasakyti, kad (α) koks nors apibrėžtas dalykas – ar kažkas esama, ar kažkas mąstoma – iš esmės yra tam tikro kìta apibrėžtumas ir negatyvumas, susijęs su tuo kìta ir jam egzistuojantis, taigi tai yra *santykis;* taip, tiesą sakant, viskas pasakoma. (β) Šitas dalyko santykis su tam tikru kìta, kuris teigiamas kaip jo visuotinumas, yra jo pagrindas; bet šitas pagrindas yra pagrindžiamojo dalyko priešybė, taigi jis pats yra tam tikras apibrėžtumas ir įgyja realumą tik pagrindžiančiajame (esamajame) dalyke kaip visuotinybės priešpriešoje. Taigi šita visuotinybė, kuri

apskritai vėl yra traktuojama kaip tai, kas apibrėžta, taip pat yra sąlygota kaip ir ankstesnis apibrėžtumas – ir t. t. *iki begalybės.* (γ) Kaip apibrėžtas dalykas, kuriam egzistuoja tam tikras kìta, jis įgyja savo realumą šitame kìta; kìta, kaip tai yra sąmonėje, egzistuoja jam. Kad tas dalykas būtų, turi būti ir šitas kìta – pastarasis objektas taip pat egzistuoja kitam; jie yra savitarpiškai sąlygoti, jie yra įtarpinti vienas kitu, bet nė vienas nėra pats savaime. Kadangi pagrindui kaip visuotinybei realumą suteikia tam tikra esamybė, o ši realumą įgyja iš visuotinybės, tai čia esama *savitarpiškumo,* kai savaime supriešinti dalykai pagrindžia vienas kitą. (δ) Tai, kas egzistuoja savaime, yra kaip tik toks dalykas, kuris nėra įtarpintas to, kas yra kìta; tai yra tai, kas netarpiška, kas egzistuoja todėl, kad egzistuoja; taigi tai turi būti tam tikra *prielaida.* Prielaida yra toks pagrindas, iš kurio privalo atsirasti kažkas kìta; dažnai klaidingai įsivaizduojama, kad pažinimas yra tokios prigimties, kad čia iš tam tikro pagrindinio teiginio išvedama visa kita. Tačiau šitas pradinis pagrindinis teiginys pats, kaip pagrindinis teiginys, yra apibrėžtas; tai, kas iš jo kildinama, yra kažkas kita negu jis pats, yra jo priešpriešа. Manoma, kad jeigu pagrindinis teiginys yra visuotinis, tai visa kita jau glūdi jame pačiame. Su tuo galima sutikti. Tačiau pagrindinio teiginio apibrėžtumas kaip tik ir yra tas, kad jis yra visuotinis, o tai, kas iš jo kildinama, yra ypatinga, taigi taip pat turi tam tikrą apibrėžtumą – kitą negu pagrindinis teiginys. (ε) Jeigu dabar *šitas* apibrėžtas dalykas laikomas prielaida, tai prielaida galima laikyti ir *kitą* dalyką.

Šie skeptiniai tropai iš esmės *liečia* tai, kas vadinama *dogmine filosofija* (pagal savo prigimtį ji reiškiasi visomis šiomis tropų formomis) ne ta prasme, kad ji turi tam tikrą pozityvų turinį, o ta, kad ji kokį nors apibrėžtą dalyką tvirtina kaip absoliutą. Dogminės filosofijos sąvoką skeptikai apskritai siejo su tokia filosofija, kuri ką nors tvirtina, teigia kaip dalyką, egzistuojantį savaime; tokia filosofija yra priešinga idealizmui, nes ji tam tikrą būtį teigia kaip absoliutą. Tačiau tai klaidinga arba formali samprata, lygiai kaip ir ši, kad kiekviena filoso-

fija, kuri nėra skepticizmas, jau vien dėl to yra dogminė. Dogmatizmas, anot skeptikų, toks, kuris ką nors teigia, iš tikrųjų yra tas, kuris tam tikrą apibrėžtą dalyką, pavyzdžiui, Aš arba būtį, mintį arba juslumą, teigia kaip tiesą. Tačiau filosofija, spekuliatyvi filosofija, irgi teigia, tik ji teigia ne tai, kas apibrėžta, arba, kitaip tariant, savo tiesą ji nusako ne tam tikro teiginio forma, ji neturi pagrindinio teiginio arba, jeigu tiesai ji ir gali suteikti teiginio formą, tai jos idėjai nėra esminga, kas priskiriama teiginiui kaip tokiam, ir idėjos turinys yra tokio pobūdžio, kad jis pats įveikia šitą būtį, šitą netarpiškumą – tai matyti Akademijos filosofijoje. Daug piktnaudžiavimo ir nesupratimo esama ir tose šnekose, kurios dogmatizmą priešina idealizmui. Kriticizmas, kuris apskritai nepripažįsta nieko savaime, nieko absoliutaus, visą žinojimą apie tai, kas yra savaime ir sau, laiko dogmatizmu, o iš tikrųjų jis yra pats blogiausias dogmatizmas, nes jis konstatuoja, kad Aš, savimonės vienybė, kuri priešinama būčiai, yra savaime ir sau, o už jos vis dėlto yra „savaime", ir jie abu absoliučiai negali sueiti. Idealizmas dogmatizmu laikė ir tokią filosofiją, kurioje, pavyzdžiui, Platono ir Spinozos filosofijoje, absoliutu pripažįstama savimonės ir būties vienybė, taigi kurioje neteigiamas savimonės ir būties priešingumas.

Palyginti su šitomis dogminėmis filosofijomis, su tokiu kriticizmu ir idealizmu, skeptiniai tropai pasižymi ardomąja galia, nes jie parodo, kad tai, kas šiose filosofijose teigiama kaip „savaime", iš tikrųjų nėra savaime. Juk toks „savaime" yra kažkas apibrėžta ir negali atsilaikyti prieš negatyvumą, prieš savo įveiką. Skepticizmui daro garbę tai, kad jis įsisąmonino šitą negatyvųjį veiksnį ir taip apibrėžtai mąstė šito negatyvumo formas. Skepticizmui nebūdinga elgtis taip: kaip sakoma, pateikti prieštaravimą, nurodyti galimybę mąstyti bei įsivaizduoti dalyką ir kitaip, tai būtų tik tokios mintys, kurios atsitiktinės jo neigiamo žinojimo atžvilgiu. Skepticizmas nėra empirinė veikla, tačiau jame esama mokslinių apibrėžčių. Šitie tropai remiasi pačia apibrėžtumo sąvoka bei esme, ir to, kas apibrėžta, požiūriu jie yra išsamūs. Skepticizmas siekia

įtvirtinti save šiais momentais – taip jis įsivaizduoja savo individo didingumą. Šie tropai rodo aukštą skeptikų argumentavimo proceso supratimą – aukštesnį negu tas, kuris būdingas paprastai logikai, stoikų logikai bei Epikūro kanonikai. Minėti tropai yra būtini prieštaravimai, į kuriuos puola samprotis. Juose tūno visos sampročio metafizikos trūkumai. Kai kurie iš jų, ypač ėjimas į begalybę įrodinėjime ir rėmimasis prielaidomis (t. y. netarpišku žinojimu), dažni ir dabar. Šitie tropai liečia dogminę filosofiją, kurios maniera yra ta, kad ji iškelia tam tikrą principą kaip teiginį, ir taip suteikia tam principui apibrėžtumą. Toks principas visada yra sąlygotas, ir jame glūdi dialektika, kuri griauna jį patį. Todėl šitie tropai yra pagrindinis ginklas prieš sampročio filosofiją. Skeptikai savo tropus labai sąmoningai nukreipė iš dalies prieš įprastą sąmonę, iš dalies prieš filosofinės refleksijos principus.

Toks apskritai yra skepticizmas, skeptinė sąmonė; jo metodas yra ypač svarbus, nes jis visame tame, kas netarpiškai priimama, parodo, kad čia nėra nieko tvirta, nieko, kas būtų savaime ir sau. Taip skeptikai apžvelgė visas ypatingas atskirų mokslų apibrėžtis ir atskleidė, kad jos nėra tvirtos. Mums nebūtina smulkiai aptarinėti šitų skepticizmo nuostatų *taikymo įvairiems mokslams*. Šis taikymas atskleidžia aukštą skeptikų dialektinės sąmonės kultūrą. Bet kokioje konkrečioje medžiagoje, viskame, kas mąstoma, įžvelgti šitas negatyvumo arba prieštaravimo apibrėžtis buvo būtina didelė abstrahavimo jėga, nes apibrėžtame dalyke reikėjo atrasti, kas yra jo apibrėžtumas. Šioje skeptinėje kultūroje esama dviejų formalių momentų. α. Čia pasireiškia sąmonės jėga – ji atsitraukia nuo savęs pačios ir įima į save esamą visumą – tai jos veiksmas – ir ją padaro savo objektu. β. Kai mes sakome teiginį, mes užsiimame jo turiniu, mūsų sąmonėje kokiu nors būdu mąstomas jo turinys. Neišlavinta sąmonė paprastai nežino, kas joje, be turinio, dar yra, – ji nepastebi formos, kurioje tas turinys yra. Pavyzdžiui, susidūrusi su sprendiniu „Šitas daiktas yra vienas", sąmonė užsiima tik vienetu bei daiktu ir nepastebi, kad čia esama kažko, tam

tikro apibrėžto dalyko, santykio su vienetu. Tačiau kaip tik šitas santykis šiuo atveju yra svarbiausia, jis yra apibrėžto dalyko forma. Šiuo santykiu šitas pavienis namas susisieja su visuotinybe, kuri skiriasi nuo jo. Šita loginė, t. y. kaip tik esminga, dalyko pusė ir yra tai, ką skepticizmas įsisąmonino ir ko jis laikėsi: tai presupozicija, pavyzdžiui, skaičius, vienetas, kaip aritmetikos pagrindas. Skepticizmas nesiginčija dėl tam tikro dalyko, ar jis yra toks, ar kitoks, jis pagauna paties pasakymo esmę, nutveria visą šito teigimo principą, – ne kad parodytų patį dalyką, ar jis yra vienoks, ar kitoks, o kad parodytų, ar pats dalykas yra kažkas. Pavyzdžiui, kai kalbama apie Dievą, skepticizmas neklausia, kokios yra jo savybės,[410] o siekia suvokti tai, kas yra didžiausia vidujybė, šitie įsivaizduojami dalykai, kas yra šito vaizdinio pagrindas, ir klausia: ar šie dalykai realūs? Ir apie pažinimą skeptikai sako, kad mes pažįstame tik ne daiktus pačius savaime; jei absoliutus tikrumas, tiesa yra Aš, tai, klausia jie, ar šitas pažinimas ko nors vertas. Taip jie įsiskverbia į esmę.

Sekstas konkrečiai nagrinėja atskirus mokslus su didele abstrakcijos jėga. Pavyzdžiui, jis neigia geometrijos apibrėžtis, ir daro tai ne išoriškai, o pasiremdamas jomis pačiomis. Jis prieštarauja tam, kad matematikoje sakoma, jog yra taškas, erdvė, linija, plokštuma, vienetas ir t. t. Jis apžvelgia įvairias mokslų apibrėžtis ir parodo, kad jose pačiose slypi jų kita. Pavyzdžiui, tašką ir erdvę mes suprantame kaip kažką paprasta. Bet taškas yra ir tam tikra erdvė, ir kažkas paprasta erdvėje, kas neturi jokių matmenų; jeigu šitas paprasta neturi matmenų, tai jis nėra erdvėje. Kai vienetas yra erdviškas, jis vadinamas tašku; bet kad pastarasis turėtų prasmę, jis turi būti erdviškas ir kaip toks turėti matmenis, bet tada jis jau nebėra taškas. Jis yra erdvės neigimas, kadangi jis yra erdvės riba, kaip toks jis liečia erdvę; šitas neigimas dalyvauja erdvėje, pats yra erdviškas, taigi savyje yra niekinis, tačiau dėl to jis savyje yra ir dialektiškas.

Taigi skepticizmas užsiėmė ir tikrai spekuliatyviomis idėjomis ir parodė jų svarbą; prieštaravimo atskleidimas baig-

tiniuose dalykuose yra esminis spekuliatyvaus filosofinio metodo aspektas. Į tokių baigtinių dalykų neigimą skepticizmas ir nukreipia savo pastangas. Tačiau kad ir kokie stiprūs būtų šitie skepticizmo negatyvios dialektikos momentai tada, kai jie nukreipti prieš tikrai dogmatišką sampročio sąmonę, jis yra *bejėgis prieš tai, kas spekuliatyvu.* Kai dėl pačios spekuliatyvios idėjos, tai ji nėra tai, kas apibrėžta, ji nėra teiginyje esantis vienašališkumas, ji nėra baigtinė; ji pati savyje turi absoliutų negatyvumą, prieštaravimą, ji savyje yra apvali, joje pačioje kaip idealūs momentai glūdi ir tai, kas apibrėžta, ir tai, kas yra to apibrėžta priešingybė. Kadangi pati šita idėja irgi yra apibrėžta išorės atžvilgiu, ji yra atvira negatyvumo galiai; bet kaip tik tai ir yra jos prigimtis ir realybė – save iškart išjudinti, kad, kaip apibrėžta, ji vėl sueitų į vienybę su jai priešingu apibrėžtumu ir save organizuotų į visumą, kurios išeities taškas vėl sutampa su galutiniu rezultatu. Čia skepticizmui nebelieka kas veikti. Spekuliatyvume tai, kas yra kìta, glūdi jau savaime. Tai yra kitas tapatumas negu tas, kuris būdingas sampročiui. Objektas yra konkretus savyje, jis pats supriešintas su savimi. Bet kartu savaime yra duotas ir šito prieštaravimo išsprendimas. Todėl tai, kas spekuliatyvu, negali būti išreikšta kaip teiginys.

Šiuo tikruoju spekuliatyvumu skepticizmas irgi išdrįso užsiimti; tačiau spekuliatyvumui kaip idėjai jis niekaip negali pakenkti, jis tik bergždžiai pultų tai, kas iš tikrųjų beribiška; skepticizmas šiuo atveju negali sugalvoti ko kita, tik ką nors primesti pačiam spekuliatyvumui. Pažintas protingumas apibrėžtų dalykų atžvilgiu pats atlieka tai, ką norėtų padaryti skepticizmas. Nors šitie tropai pajėgia parodyti, kad apibrėžta būtis ar apibrėžtas mąstomas turinys yra baigtiniai, todėl nėra tai, kas esti savaime ir sau, nėra tiesa, tačiau spekuliatyviai idėjai jie negali padaryti jokio poveikio, nes ši idėja pati savyje turi šitą dialektiką ir baigtinumo įveiką, todėl skepticizmo veikimo būdas, kai jis imasi apskritai neigti patį protingumą, yra toks, kad jis tą protingumą paverčia tam tikru apibrėžtu dalyku, iš pradžių visada įneša į

jį tam tikrą mąstymo apibrėžtį arba tam tikrą santykio sąvoką, t. y. tam tikrą baigtinę apibrėžtį, kurios jis laikosi, nors jos visiškai nėra tame, kas beribiška, ir tada prieš tokią apibrėžtį nukreipia savo argumentus, taigi skepticizmas iš pradžių protingumą klaidingai supranta ir po to tokį supratimą neigia. Arba, kitaip sakant, jis iš pradžių beribiškumą užkrečia niežais, kad po to jį galėtų kasyti. Ypač tuo išsiskiria naujųjų laikų skepticizmas, kuriam supratimo primityvumu ir prasimanymais senasis skepticizmas negali prilygti. Taigi ir dabar spekuliatyvumas paverčiamas kažkokia primityvia išmone. Galima laikytis spekuliatyvumo žodžio ir vis dėlto patį dalyką suprasti iškreiptai, jei spekuliatyvumas bus tapatinamas su tuo, kas apibrėžta.

Tai, kas atrodo nekalčiausia, yra tai, kad ieškoma, kas yra tam tikros spekuliatyvios filosofijos pagrindinis teiginys; atrodo, kad šitaip tik išreiškiama tos filosofijos esmė, bet jai pačiai nieko nepridedama, jos atžvilgiu nieko daugiau neprasimanoma ir joje niekas nekeičiama. (Esama iš nespekuliatyvių mokslų kilusio įsivaizdavimo, kad pagrindinis teiginys yra arba neįrodoma prielaida, arba jis reikalauja įrodymo, ir tada įrodyme glūdi pagrindas.) Taigi iš šito pagrindinio teiginio reikalaujama įrodymo; tačiau pats įrodymas jau suponuoja kažką kita, antai logines įrodymo taisykles. Šitos loginės taisyklės pačios yra tokie teiginiai, kurie turi būti įrodyti; taip einama iki begalybės – arba reikia pasiremti tam tikra absoliučia prielaida, kuri galėtų būti priešpriešinama kitai tokiai prielaidai. Tačiau kaip tik tokios teiginio, tolesnio įrodymo formos visiškai svetimos spekuliatyviam dėstymui: čia teiginys nėra atskirai nuo įrodymo – priešingai, įrodymas įeina į patį teiginį. Sąvoka yra pati šita savijuda, ji nėra, kaip kad teiginys, orientuota į rimtį; be to, įrodymui nereikia kito pagrindo, tarpinės sąvokos, čia nėra kito judėjimo, – viskas yra joje pačioje.

(Šitas skepticizmas priklauso filosofijos ir pasaulio sunykimui. Sekstas[411] išskiria tris filosofijas. Ką daryti su Platonu, jis nežino.)

Sekstas Empirikas[412] susiduria, pavyzdžiui, su spekuliatyvia idėja apie intelektą – kad jis, kaip mąstymo paties savęs mąstymas, pats save pažįsta, kad mąstymas yra mąstymo mąstymas, absoliutusis mąstymas, arba kad protas pats save pagauna ir savo laisvėje yra pats pas save. Tatai mes matome Aristotelio filosofijoje. Mėgindamas paneigti šią idėją, Sekstas Empirikas argumentuoja šitaip: „Protas, kuris pagauna, yra *arba* visuma, *arba* jis yra tik dalis". (Apie šitą santykį čia visai nekalbama. Norint suprasti spekuliatyvumą, būtina žinoti, kad, be šito „arba-arba", dar esama trečio nario: tai – „ir-ir" bei „nei-nei".) „Jeigu protas kaip pagaunantis yra visuma" (visas protas), „tai nieko nelieka pagaunamajam", objektui, turiniui. „Tačiau jeigu" subjektyvus „pagaunantis protas yra tik tam tikra dalis, kuri" pagauna ne tam tikrą kitą dalį (taigi ta kita dalis lieka nepagauta), o „pagauna pati save, tai ši dalis kaip pagaunanti savo ruožtu yra arba visuma" (kaip visuma kitu atžvilgiu) – ir čia vėl prasideda tas pats argumentavimas – „nieko nepaliekanti pagaunamajam" ir t. t. „Arba jeigu pagaunantysis būtų viena dalis, o pagaunamasis – kita dalis, tai pagaunantysis pagautų ne pats save", mąstymas mąstytų ne pats save, o kitą dalį; dvi dalys viena nuo kitos skiriasi. – Tačiau aišku, pirma, kad šitaip argumentuojant, neatsitinka nieko kita, o vien tai, kad šiuo atveju skepticizmas į savyje pačiame mąstančio mąstymo santykį pagal įprastas sampročio apibrėžtis įneša (tokią lėkštą kategoriją) visumos ir dalies santykį, kurio nėra anoje idėjoje, nors jau ir baigtiniuose daiktuose visuma sudaryta iš visų dalių, bet šitos dalys sudaro visumą, taigi dalys ir visuma yra tapatūs. Tačiau visuma ir dalis nėra proto santykis su pačiu savimi; šis santykis yra per daug šalutinis, jis visiškai netinka tam, kad būtų įneštas į spekuliatyviąją idėją. Antra, skepticizmui šitas santykis netarpiškai galioja kaip kažkas tikra, ir galioja toks, koks jis yra įprastame primityviame įsivaizdavime (tokiu santykiu pasižymi refleksija, ir čia tai nėra bloga): viena visuma, taigi be jos daugiau nieko nėra. Tačiau kaip tik visuma yra supriešinta su savimi: kaip visuma, ji tiesiog yra tas pat, kaip ir

dalys, o šios yra tas pat, kaip ir visuma; visos dalys sudaro visumą. Proto paties savęs pagavimas yra tas pat, kaip visuma ir visos jos dalys, – jeigu mes tam santykiui suteiksime teisingą spekuliatyvią prasmę. Kai Sekstas sako, kad be visumos nieko nėra, tai į tai reikia atsakyti: yra pati visuma kaip savo dalių daugis. Tariama, kad abi šios pusės yra kažkas kìta viena kitos atžvilgiu; tačiau spekuliatyvume jos viena kitai yra kitos, bet kartu yra ir ne kitos, kìta čia yra idealu. Taigi skepticizmo argumentavimas remiasi tuo, kad į idėją iš pradžių įnešama tam tikra svetima apibrėžtis, ir tada, kai idėja dėl to praranda savo grynumą, prieš ją nukreipiami argumentai. Čia nereikalingas visumos ir dalies santykis; į idėją įnešama tam tikra apibrėžtis, kad idėja būtų vienašališkai izoliuota ir būtų atmestas kitas jos apibrėžimo momentas. Su tokia pat situacija susiduriama, kai sakoma, kad objektyvumas ir subjektyvumas yra skirtingi, taigi jų vienybė negali būti išreikšta. Ir kai taip sakoma, tai kartu tvirtinama, kad paisoma žodžių reikšmės; tačiau apibrėžtis yra vienpusiška; kita jos pusė yra ta, kad šitas skirtumas nėra toks, kuris besąlygiškai galioja, o yra toks, kuris turi būti įveiktas.

Tiek ir būtų gana, kalbant apie mokslinę skepticizmo esmę; kartu mes užbaigėme antrąją graikų filosofijos dalį. Schulze visiškai ignoruoja šią skepticizmo vietą filosofijoje. Jis daro savojo ir senovės skepticizmo perskyrą. Tačiau tikrasis skirtumas, kurio Schulze nesuprato, yra dogmatizmo ir skepticizmo skirtumas, o ne trečioji filosofija.

Visuotinis savimonės požiūris, bendras visoms šito antrojo periodo filosofijoms, yra tas, kad mąstymu turi būti iškovota savimonės laisvė. Mes matome, kad skepticizme protas nuėjo taip toli, kad viskas, kas objektiška, ar tai būtų susiję su būtimi, ar su visuotinybe, savimonei išnyksta. Grynojo mąstymo savimonės bedugnė viską prarijo, visiškai išvalė mąstymo dirvą, ji įtraukė į save ne tik mąstymą ir už jo esančią pilną visatą; pozityviai išreikštas rezultatas šiuo atveju yra tas, kad savimonė sau pačiai yra esmė. Išorinis objektyvumas negzistuoja nei kaip objektiškai esama, nei kaip visuotinai mąs-

toma, o tai, kas egzistuoja, yra *atskira* sąmonė, ir *atskira* sąmonė yra *visuotinė*. Jeigu mums ši sąmonė yra objektas, tai jai ji nėra jos objektas; todėl ši sąmonė turi objektinį pobūdį. Skepticizmas neprieina prie jokios išvados arba, kitaip tariant, neišreiškia savo neigimo kaip to, kas pozityvu. Tačiau tai, kas pozityvu, yra ne kas kita, o tai, kas paprasta; kitaip sakant, jeigu skepticizmas orientuotas į visko, kas visuotina, išnykimą, tai pati jo būsena, ataraksija, iš tikrųjų ir yra šita visuotinybė, paprastumas, tai, kas lygu sau, bet ši būsena yra toks visuotinumas arba tokia būtis, kurie yra atskiros savimonės visuotinumas. Tačiau skeptinė savimonė yra šita susidvejinusi sąmonė, kuri, viena vertus, yra judėjimas, savo pačios turinio supainiojimas; ji yra būtent šitas viską sunaikinantis judėjimas, – jai visiškai nesvarbu, kas jai bus, su kuo ji susidurs. Ji veikia pagal dėsnius, kurių nelaiko teisingais; tatai yra tam tikra visiškai empiriška esatis. Antra vertus, paprastas šios sąmonės mąstymas yra tapimo lygia su savimi ataraksija; bet jos realumas yra visiškas atsitiktinumas ir visiška sumaištis, todėl jos vienybė su pačia savimi yra kažkas visiškai tuščia ir iš tikrųjų ją užpildo bet koks turinys, kuris yra. Tatai iš tikrųjų yra save visiškai šalinantis prieštaravimas – paprastumas ir gryna sumaištis.

Iki to priėjusi dvasia, įsigilinusi į save pačią, suvokia save kaip mąstančią, kaip galutinę, kaip begalinę. Tatai yra dvasios begalybės savyje sąmonė. Šitos filosofijos suklestėjo romėnų pasaulyje, kuriame iš šio išoriško, negyvo pasaulio, iš romėnų principo (iš pradžių respublikos, o po to imperatorių despotizmo) abstrakcijos dvasia pasitraukė į save, ji iš tokios esaties, kuri negalėjo jai teikti pasitenkinimo, pabėgo į intelektualumą. Tatai yra baisi *nelaimė, pasaulio* susidvejinimo būtis savyje. Dvasia galėjo susitaikyti tiktai pati savyje. Šitas dvasios vienišumas savyje yra ir filosofavimas. Mąstymas yra abstraktus savyje kaip negyvas sąstingis ir yra pasyvus išorės atžvilgiu; jis pats judina save, bet tik savyje, atsižvelgdamas į visas skirtybes. Eudaimonijos ieškoma tik viduje; tai išlavinto mąstymo požiūris. Individas rūpinasi sa-

vimi, pasitenkinimo ieško savyje. Į tai ir nukreiptos visos pasaulio pastangos; gėris gali būti sukurtas tik kaip individualus veikimas kiekvienu atskiru atveju. Išorinėje tikrovėje nerandama protingo pasaulio. Tarp Romos imperatorių mes matome garsių vyrų, daugiausia stoikų, kaip kad Antoninas ir kiti; tačiau filosofijoje jie ieškojo tik individualaus pasitenkinimo, – jiems buvo svetima mintis valstybės institucijomis, įstatymais, santvarka padaryti protingą pačią tikrovę.

Artimiausia pakopa, kurią pasiekia savimonė, dabar yra ta, kad ji įsisąmonina, kuo ji tapo, kitaip tariant, jos pačios esmė jai tampa objektu. Savimonė yra sau paprasta esmė; savimonei nebėra jokios kitos esmės, išskyrus tą, kuri yra jos savimonė. Pastaroji jai dar nėra objektas skepticizme, jos objektas jai dar yra tik sumaištis. Kaip sąmonė, ji yra savimonei kažkas; šitame prieštaravime skepticizmas randa tik išnykstantį turinį, kuris nepagaunamas jo paprastame pastovume. Tačiau šito turinio tiesa yra jo nusėdimas į savimonę ir savimonės pasidarymas savo pačios objektu; todėl nors esmė ir turi tam tikros esamos ar mąstomos visuotinybės formą, tačiau jai toje visuotinybėje jos savimonė iš esmės nėra kažkas svetima taip kaip skepticizme. α. Savimonė nėra sau netarpiškai tik esantis paprastumas, jis yra visiškai kitoks negu tada, kai sakome, kad siela yra paprasta, kai mes ją įsivaizduojame kaip esantį netarpišką paprastumą, – siela yra paprastas negatyvumas, sugrįžtantis į save iš judėjimo, iš kitabūčio, taigi yra visuotinybė. β. Šita „Aš esu pas save patį" galia ir šita visuotinybė taip pat turi sau reikšmę būties, kuri kaip objektinė esmė išlaiko tam tikrą pastovumą, o ne išnyksta, kaip teigia skepticizmas; tačiau protas žino, kad šitoje būtyje jis turi ir randa tik save. Šitas pas save pačią esančios dvasios vidujiškumas sukūrė sau savyje idealų pasaulį, padėjo *intelektualaus pasaulio,* tam tikros Dievo karalystės, pamatą, ir tai yra nusileidimas į tikrovę, vienybė su ja; toks yra *Aleksandrijos filosofijos* požiūris.

Trečias skyrius

TREČIAS PERIODAS: NEOPLATONIKAI

Skepticizmas yra apibrėžtų principų sunaikinimas. Stoicizme ir epikūrizme mes matėme apibrėžtus principus, kurie suvokiami kaip visuotiniai; viena priešprieša yra visų priešpriešų šaltinis ir principas. Skepticizmas yra niekas šių priešpriešų, kurios yra įveiktos kaip absoliučios; tad jis yra vienybė, kurioje šitos priešpriešos glūdi kaip idealios apibrėžtys. Idėja dabar turi būti įsisąmoninta kaip savyje konkreti idėja.

Šitas trečias periodas kaip trečioji pakopa yra visos ankstesnės filosofijos rezultatas. Su šia trečiąja pakopa, kuri yra konkretumas, prasideda visai kita epocha. Dabar atsiranda visai kita dirva, atmetamas kriterijus, subjektyvus pažinimas, atmetami baigtiniai principai apskritai; juk būtent jiems reikalingas kriterijus. Ši pakopa – tai ta filosofija, kuri labai glaudžiai susijusi su krikščionybe, su ta revoliucija, kurią ji įvykdė pasaulyje. Paskutinė pakopa, kurią mes aptarėme, buvo anas savimonės sugrįžimas į save, šitas begalinis subjektyvumas be objektyvumo, skepticizmas, šitas grynai negatyvus nusistatymas prieš bet kokią išorinę esatį, pažinimą, prieš viską, kas galioja, kas apibrėžta, tvirta, tikra. Šitas sugrįžimas į subjektyvią sąmonę yra tam tikras pasitenkinimas savyje pačiame, bet tai toks pasitenkinimas, kuris pasiekiamas atsisakant visko, kas apibrėžta, pabėgant į gryną, beribę abstrakciją savyje. Šitas bet kokio objektyvumo atsisakymas yra galutinė pozicija; tai absoliutus turinio skurdas, visiškas ištuštinimas bet kokio turinio, kuris turėtų būti tai, kas tvirta ir tikra. Jau pastebėjome, kad toks pat buvo ir stoikų bei Epikūro sistemų rezultatas ir tikslas; tačiau skepticizme šitas bet kokio apibrėžtumo atsisakymas yra užbaigtas, ir dėl to teigiamas gilinimasis į save, susividujinimas.

Filosofija prieina prie tokio požiūrio, kad savimonė savo mąstyme laiko save absoliutu; bet filosofija dabar atmeta savimonės subjektyvią, baigtinę poziciją ir skirtumą nuo išorinio (niekinio) objekto, pati savyje aprėpia skirtumą ir formuoja tiesą kaip tam tikrą inteligibilų pasaulį. Viso to sąmonė, kuri įgijo išraišką pasaulinėje dvasioje, dabar tampa filosofijos objektu. Tatai vyko daugiausia pasiremiant Platono filosofija, bet neapsieita ir be Aristotelio, pitagorininkų sąvokų ir posakių. Šita idėja, kuri atėjo į žmonių protus, iškart pakeitė visą pasaulio vaizdą, išardė viską, kas buvo ligtol, ir atvedė į pasaulio atgimimą. Idėja, kad absoliučioji esmė savimonei nėra svetima, kad ta esmė, kurioje ji neprieina prie savo netarpiškos savimonės, jai yra niekas, – šitą principą mes dabar regime kaip kažką visuotina pasaulinėje dvasioje, jis dabar iškyla kaip žmonių visuotinis tikėjimas ir žinojimas. Įvairiopos šito žinojimo formos ir įvairiopi pavidalai priklauso ne filosofijos istorijai, o sąmonės ir kultūros istorijai. Šitas principas reiškiasi kaip visuotinis teisės principas, pasak kurio *atskiras* žmogus todėl, kad jis yra kaip visų pripažinta esybė, turi visuotinę vertę savaime ir sau.

Kai dėl išorinės, politinės santvarkos, tai ji yra filosofijos romėnų pasaulyje forma. Romėnų pasaulio pobūdis – tai abstraktus visuotinumas, kuris yra tas šaltos galios viešpatavimas, šalinantis bet kokias savitas individualybes, bet kokias individualias tautos sielas, griaunantis bet kokį grožį. Mes susiduriame su gyvybės stoka; pati romėnų kultūra įsisąmonina save be gyvo vidujiškumo. Romėnų poezijai trūksta savitumo – ji yra pasiskolinta; tas pat pasakytina apie filosofiją. Ji yra sampročio filosofija, pavyzdžiui, Cicerono filosofija; jis, kaip retas kuris filosofas, visiškai neturi supratimo apie prigimtį tos būklės, kurioje yra jo valstybė. Romos galybė yra realus skepticizmas. Pasaulis egzistuoja suskilęs į dvi dalis: viena – tai atomai, privatūs asmenys, kita – jų išorinis ryšys; ir šitas tik išorinis ryšys yra viešpatavimas, prievarta kaip tokia, kuri taip pat yra perkelta į subjektą kaip vienetą – į imperatorių. Tai yra gryno despotizmo, tautos gy-

venimo, apskritai bet kokio išorinio gyvenimo, nuosmukio laikas; tai pasitraukimas į privatų gyvenimą, į privačius tikslus ir interesus. Todėl tai yra civilinės teisės formavimosi laikas, teisės, kuri turi reikalą su atskiro asmens nuosavybe. Matome, kad abstraktus visuotinumas, kuris netarpiškai susijęs su atomistišku išsiskaidymu, išbaigiamas ir mąstymo srityje; abu jie visiškai atitinka vienas kitą.

Dvasia, pasiekusi tokią būseną, eina toliau, joje įvyksta lūžis, ir ji iš subjektyvumo išeina į objektyvumą, tačiau tai yra tam tikras intelektualus objektyvumas, kuris yra dvasioje bei tiesoje ir kuris turi ne išorinę atskirų objektų formą, ne pareigų ir atskiro žmogaus moralės formą, o yra absoliutus objektyvumas, kuris, kaip sakoma, gimsta iš dvasios ir tikros tiesos. Kitaip sakant, tai sugrįžimas prie Dievo, antra vertus, – Dievo santykis su žmonėmis, jo reiškimasis, pasirodymas žmogui – koks jis savo tiesoje yra savaime ir sau, koks jis yra dvasiai. Tai perėjimo etapas, nes dabar objektyvumas, dvasia atkuria save, ir mąstymo objektyvumas, kuris iki tol save suvokė tik subjektyviai, dabar sau tampa objektinis.

Romėnų pasaulyje vis labiau augo poreikis pasitraukti iš blogos dabarties į dvasią ir joje ieškoti to, ko ten nebebuvo. Graikų pasaulyje šitas lūžis, dėl kurio žmogus buvo priverstas užsidaryti savyje, sukėlė skausmą ir išsklaidė dvasinio gyvybingumo džiaugsmą. Taigi šitos filosofijos yra ne tik proto, bet ir žmonijos apskritai raidos momentai; tai formos, kuriomis visa pasaulio būklė mąstymu išsako save. Bedievis, neteisingas ir nedoras pasaulis varo dvasią į ją pačią. Romoje suklestėjo visokie misteriniai kultai; tačiau tikras dvasios išsilaisvinimas pasirodė tiktai krikščionybėje, kurioje dvasia atranda save ir savo esmę.

Tačiau kituose dvasios dariniuose iš dalies pasirodo panieka gamtai, požiūris, kad ji pati sau yra niekas, o jos galios tarnauja žmogui, kuris kaip burtininkas gali priversti jas tarnauti jam ir pildyti jo norus. (Anksčiau orakulo pranašystės būdavo perduodamos per medžius, gyvulius ir t. t.: dieviškasis, amžinų dalykų žinojimas nebuvo skiriamas nuo at-

sitiktinumų žinojimo.) Čia priskiriamas ir tikėjimas stebuklais, bet ne tokiais, kuriuos daro dievai, o tokiais, kuriuos daro žmonės, kurie, paniekinę gamtos būtinumą, joje sukelia tai, kas nesuderinama su ja kaip gamta. Koja kojon su šituo netikėjimu esama gamta žengia netikėjimas praeitimi, istorija, netikėjimas tuo, kad ji buvo tik tokia, kokia buvo. Visi romėnų, graikų, žydų istorijos įvykiai, jų mitologija ir jų tikroji istorija, net atskiri žodžiai ir raidės įgyja kitą reikšmę; jie yra tai, kas savyje suskilę, jie turi tam tikrą vidinę prasmę, kuri yra jų esmė, ir tam tikrą tuščią raidę, kuri yra jų tikrovė. Realiame pasaulyje gyvenantys žmonės visiškai atprato matyti ir girdėti, apskritai suprasti pačią esamą tikrovę. Tai, kas jusliškai tikra, jiems jau nebegalioja, jie tai laiko apgavyste; jie nesugeba suvokti tikrų dalykų, nes pastarieji jų dvasiai prarado bet kokią reikšmę. Kiti žmonės apskritai palieka pasaulį, nes jie jame jau nieko negali surasti ir realybę įžvelgia tik savyje. Kaip kad visi dievai susirenka viename panteone, taip ir visos religijos supuola į vieną, visokiausi vaizdiniai absorbuojasi viename vaizdinyje. Pagal jį savimonė – realus žmogus – yra absoliučioji esmė. Kas yra absoliučioji esmė – tatai žmogui dabar apreiškiama: tai yra žmogus, bet ne žmogus ir ne savimonė apskritai.

Taigi viena šito konkretaus principo forma yra savimonės savyje begalybė. Tai dvasios apskritai forma; dvasia turi prasmę tik kaip save savyje apibrėžiantis mąstymas. Tai yra grynas tapatumas mąstymo, kuris save žino, save savyje skiria ir pagal tą skyrimą save apibrėžia, bet šiose skirtybėse išlieka visiškai skaidri mąstymo vienybė su pačiu savimi. Tatai yra konkretumas. Tai, kad absoliutas dabar yra žinomas kaip savimonė, taigi kad apibrėžtys plėtojamos visomis formomis, – tai ir yra tikroviška savimonė. Šita sritis nepriklauso filosofijai. Tai yra sritis religijos, kuri *šitame* žmoguje įžvelgia dieviškumą.

Žinojimas, kad savimonė yra absoliuti esmė arba, kitaip sakant, kad absoliuti esmė yra savimonė, dabar yra pasaulinė dvasia. Ji yra šitas žinojimas, bet ji pati šito žinojimo ne-

žino; ji tiktai žiūri į jį arba žino jį tik netarpiškai, o ne mintimi. Žinoti žinojimą netarpiškai – tai reiškia, kad ši esmė dvasiai yra absoliuti savimonė, bet ji savo esamame netarpiškume yra tam tikras atskiras žmogus. Šitas atskiras žmogus, kuris gyvena tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje, savimonei yra absoliuti dvasia, bet nėra savimonės sąvoka; kitaip tariant, savimonė dar nėra pažinta. Kaip mąstomas netarpiškumas, kaip minties netarpiškumas absoliuti esmė yra netarpiškai savimonėje, kitaip sakant, ji egzistuoja kaip vidinė žiūra, kaip kad mes dvasioje galime turėti vaizdus.

Kita forma yra ta, kad šitas konkretumas suprantamas abstrakčiu būdu, mintimis. Kadangi mintis yra abstrakti, jai dar stinga saviškumo momento, kuris būdingas konkretumui. Visapusiškai išbaigta dvasia turi turėti ir gamtinę pusę; šitos pusės tokio pobūdžio filosofijoje dar trūksta. Tatai ir yra tas žingsnis į priekį, kurį žengia dvasia savo savimonėje; šis žingsnis – tai ne vien filosofijos raida. Jis yra ir pasaulio istorijos, misterijos, vidujybės permaina; jis būtinai turi būti žengtas ir filosofijoje.

Šita pusė, absoliuti esmė kaip dvasia mąstyme, išsakyta sąvokomis, tačiau iš dalies netarpiškai esanti savimonėje kaip absoliuti esmė, – šita pusė priklauso filosofijai. Tačiau tas žinojimas esmės kaip dvasios, kadangi ji nėra pažinta, nėra suprasta, iš tikrųjų priklauso ne filosofijai, o religijai, nes šioje ji netarpiškai įžvelgiama. Krikščionių religijoje absoliuti esmė yra įsivaizduojama, bet nėra suprantama; iš tikrųjų filosofija daro ne ką kita, o suvokia šitą krikščionybės idėją.

Absoliuti dvasia yra amžina, pati sau lygi esmė, kuri tampa sau kìta ir šitą kìta pažįsta kaip save pačią; ji yra nekintama – nekintama ta prasme, kad ji nuolatos iš kitabūčio sugrįžta į save, ir tai yra skeptinis savimonės judėjimas, tačiau toks judėjimas, kad išnykstantis objektiškumas kartu ir išlieka, kitaip sakant, išlikdamas jis turi savimonės reikšmę. Krikščionių religijoje šita dvasinė esmė iš pradžių įsivaizduojama taip, kad amžinoji esybė tampa sau tam tikru kìta, ji sukuria pasaulį; pastarasis teigiamas grynai kaip kìta. Vė-

liau atsiranda tas momentas, kad šitas kìta jame pačiame yra ne amžinosios esybės kìta, o amžinoji esybė pasirodo jame pačiame. Trečias momentas yra tas, kad atsiskleidžia šito kìta ir amžinosios esybės lygybė, ir tai yra dvasia, šito kìta į amžinąją esybę sugrįžtumo būtis; ir šitas kìta sugrįžta ne tik tame taške, kuriame reiškiasi amžinoji esybė, o sugrįžta kaip visuotinybė. Pasaulis šitoje absoliučioje esybėje, kuri reiškiasi, pažįsta pats save; taigi pasaulis yra tas, kuris yra sugrįžęs į esmę, ir dvasia jau yra visuotinė dvasia.

Kaip sakyta, šita dvasios idėja krikščionims iš pradžių reiškėsi vaizdinio – Dievo – forma ; Dievas yra paprasta žydų esybė už savimonės ribų (ji mąsto, bet nėra mąstymas), už tikrovės, ji buvo jusliškai įžvelgiamo pasaulio kitabūtis, pasaulio ir esmės vienybės momentas. Kaip šios esybės priešprieša stovi atskiras žmogus ir dvasia, šios vienybės visuotinumas, kaip tam tikra tikinčioji bendruomenė, kuri tą vienybę tik įsivaizduoja, bet šios vienybės tikrovė, realybė jai yra ateities viltis.

Grynos minties forma išsakytą idėją, kad Dievas veikia ne taip ir nėra subjektas, o kad Dievas yra judėjimas, todėl viskas vyksta tam tikru būdu ne todėl, kad toks yra atsitiktinis Dievo sprendimas ir jo nutarimas, nes jam kartą į galvą šovė mintis veikti būtent taip, o kad šitas judėjimas yra jo esmė, jo amžinasis būtinumas jame pačiame, t. y. toks jo būtinumas, kuris nekyla iš vyksmo sąlygų, taigi kad Dievas taip veikia ne išoriškai, o šitie momentai, kurie reiškiasi, glūdi jame pačiame, – šitą idėją išsakė žydų filosofai, konkrečiau – kai kurie žydų platonikai.

Toks požiūris susiformavo ten, kur susidūrė Rytai ir Vakarai. Rytietiškas laisvas visuotinumas ir europietiškas apibrėžtumas – tai ir yra mintis. Stoikams irgi buvo būdingas mąstymo visuotinumas, tačiau jie jį priešpriešino pojūčiui, išorinei esačiai. Tuo tarpu rytietiškas visuotinumas yra visiškai laisvas; Vakarų mąstymas yra paties visuotinumo, kuris teigiamas kaip ypatingybė, principas. Šių principų tarpusavio persismelkimas ir buvo šito požiūrio gimimo vieta; to-

kia filosofijos forma buvo sukurta pirmiausia Aleksandrijoje, bet ji buvo kuriama remiantis ankstesniąja filosofija. Jau pitagorininkų filosofijoje matome skirtybes, trejybę. Platono filosofijoje susiduriame su paprasta dvasios idėja; tai yra, pirma, nedaloma substancija, vienio prigimtis, antra, daloma substancija, kitabūtis ir, trečia, jų abiejų susimaišymas, sugrįžimas į vienybę. Tatai yra konkretumas, bet tik paprastais momentais, o ne visa apimančiu būdu, taip, kad kitabūtis būtų apskritai visa gamtos ir sąmonės tikrovė ir kad sugrįžusi vienybė kaip tokia būtų savimonė – ne tik tam tikra mintis, o gyvas Dievas. Aristotelio filosofijoje ἐνέργεια kaip pats save mąstantis mąstymas yra konkretumas. Šitą konkretumą išreiškiančios minties formos prisijungė prie ankstesnių minties darinių, nes juose jau iš dalies slypėjo neryškūs pradai to, kas dabar tapo pagrindiniu dalyku. Nors ši filosofija vadinama neopitagoriškąja ir *neoplatoniškąja,* ji gali būti vadinama ir neoaristoteliškąja, nes ji Aristoteliu rėmėsi taip pat kaip ir Platonu ir labai aukštai juos abu vertino.

Stoikų filosofijoje mes pirmiausia matėme šitą savimonės sugrįžimą į save, kai dvasia mąstymo ir jo švarumo dėka tampa laisva, savarankiška ir nepriklausoma savyje. Kartu joje matėme tam tikrą objektyvumą: λόγος, νοῦς yra tai, kas persmelkia visą pasaulį, tai pagrindas, substancialus viso pasaulio pradas; ir ankstesnėse filosofijose matėme, kad νοῦς yra pasaulio esmė. – Tačiau reikia konkrečiau aptarti ano požiūrio skirtumą nuo dabartinio. Aristotelio filosofijoje matėme, kad jis suvokė ir suprato daugybę gyvų ir dvasinių dalykų ir sąvoką pripažino jų tiesa. Stoikai šitą vienybę, šitą sistemiškumą iškėlė kaip svarbiausią dalyką, nes Aristotelis daugiau orientavosi į atskirus daiktus. Šita minties vienybė stoicizme iš esmės tapo pagrindu. Tą pagrindą, kuris yra λόγος, mes turime suprasti taip, kaip jis save apibrėžia, – kad jis yra tik substancialus; kitaip sakant, stoikų νοῦς, λόγος įgyja panteizimo reikšmę. Tačiau panteizmą būtina skirti nuo filosofijos, nuo minties, nuo dvasios sąmonės. Pirmutinis dalykas, prie kurio prieinama, kai visuotinybė apibrėžiama kaip tiesa, yra tas,

kad visuotinybė pasirodo kaip panteizmas. Tatai yra dvasios iškilimo pradžia, viskas gyvena pasaulyje, yra vienas gyvenimas ir viena idėja; tačiau šita substanciali forma stoicizme turi tą vienybę, kuri jį daro panteizmo forma. Jeigu savimonė išeina iš savęs, iš savo beribiškumo, iš savęs pačios mąstymo ir prieina prie to, kas apibrėžta, prie ypatingų daiktų, pareigų, santykių, arba jeigu mintis, kuri mąsto šitą visuotinę substanciją, šitą νοῦς, pereina nuo to prie to, kas ypatinga, mąsto dangų, žvaigždes, žmones ir t. t., tai ji iš visuotinumo netarpiškai nupuola į ypatingumą arba į baigtinumą; juk tai yra baigtinės formos. Tačiau konkretumas yra visuotinumas, kuris pereina į ypatingumą ir šiame ypatingume, šiame baigtinume vis dėlto savyje lieka beribis. Tuo tarpu panteizme visuotinis pagrindas, visuotinė substancija pati apsiriboja ir todėl nusmunka. Toks vyksmo pobūdis yra emanacija – visuotinumas čia pats save padaro ypatingą, Dievas, sukūręs pasaulį, ypatinguose savo kūriniuose tampa blogesnis, jis pats save apriboja ir tampa baigtinis; ir šitas baigtinumas nesugrįžta į visuotinumą. Tokio pat santykio esama ir graikų bei romėnų mitologijoje; Dievas nėra vien abstrakcija, jis yra konkretus, formą turintis Dievas. Tačiau toks apibrėžimas Dievą tiktai padaro baigtiniu, ir jis tampa viso labo gražiu Dievu, meno kūriniu; tačiau pats grožis irgi lieka tik baigtinė forma, kuri nepajėgia atitikti laisvos idėjos. Tačiau dalyko kaip ypatingo apibrėžimas, objektyvumo realumas turi būti tokio pobūdžio, kad jie būtų adekvatūs savaime ir sau esančiai visuotinybei; šios adekvatumo būties trūksta dievų formoms bei toms formoms, kurios vadinasi pareigos, taip pat toms, kurios yra gamtinės.

Taigi dabar atsiranda poreikis, kad žinojimas, į save nugrimzdusi dvasia save objektintų ir sugrįžusi prie objektiškumo susitaikytų su pasauliu, kurį ji apleido, taigi kad dvasia pripažintų, kad šitas jos objektiškumas yra nuo jos skirtingas, bet jai adekvatus pasaulis. Šitas konkretus požiūris, būdamas pasaulio požiūriu, tampa ir filosofijos požiūriu; tatai yra dvasios gimimas; juk, kad dvasia atsirastų, neužtenka vien gry-

nojo mąstymo, – reikia tokio mąstymo, kuris save objektina pats išlikdamas savo objekte kaip su juo adekvatus, objekte yra savyje. Ankstesnieji minties objektinimai yra tiktai tam tikras išėjimas į apibrėžtumą, į baigtinumą, bet ne į objektyvų pasaulį, kuris yra adekvatus pačiai esamybei savaime ir sau. Toks dabar ir yra visuotinis požiūris – praradus pasaulį, vėl sukurti sau tam tikrą pasaulį, kuris, nors ir išoriškas, lieka vidujiškas, ir taip pasaulį sutaikyti su savimi; tai jau yra dvasiškumo pasaulis, kuris kaip tik čia prasideda.

Šiuo laikotarpiu iškyla Platono filosofija, kuri buvo laikoma vieninga su Aristotelio filosofija. Pagrindinė šitos neopitagoriškosios – o taip pat neoplatoniškosios arba Aleksandrijos – filosofijos idėja buvo mąstymas, kuris pats save mąsto, νοῦς, kurio objektas yra jis pats. Tatai pirmiausia yra mąstymas; antra, šitas mąstymas turi tai, kas mąstoma (νοητόν); ir trečia – abu šie momentai yra tapatūs, mąstymas savo objekte turi pats save. Taigi čia yra trys – viẽna, kìta ir jų abiejų vienybė. Šita konkreti idėja vėl pasirodė ir susiformavusioje krikščionybėje; kai joje įsitvirtino mąstymas, ji buvo suprasta kaip Trejybė; ši idėja yra esmė savaime ir sau.

Šita idėja iš Platono ir Aristotelio išsirutuliojo ne netarpiškai, o padariusi lankstą per dogmatizmą. Nors Platono ir Aristotelio filosofijoje idėja netarpiškai iškyla kaip aukščiausias dalykas, tačiau šalia jos ir už jos dar esama kito turinio – ištiso dvasios ir gamtos minčių lobyno, ir šitas turinys taip ir suprantamas. Tačiau kad idėja galėtų iškilti kaip tam tikra visa apimanti ir visa savyje turinti tiesa, šitas baigtinumas, šitas išsiplėtojęs apibrėžčių turinys turėjo būti suvoktas būtent kaip toks, baigtiniu būdu, t. y. suvoktas kaip esantis visuotinėje priešybėje. Aristotelis taip suprato gamtos pasaulį, o Platonas tokį išplėtotą turinį pateikė tiktai kaip tam tikrą nerišlią įvairovę. Šitas ištisas turinys iš pradžių turėjo būti sutrauktas į paprastą, tačiau baigtinę formą. Tai buvo dogmatizmo funkcija, vėliau jį išstūmė skepticizmas. Visų ypatingų ir baigtinių dalykų naikinimas, kuris yra skepticizmo esmė, dar nebuvo būdingas Platonui ir Aristoteliui, todėl idėjos jie neteigė kaip

visa apimančios. Dabar priešybė buvo panaikinta ir dvasia priėjo prie savo negatyvios ramybės. Tuo tarpu tai, kas yra teigiama, yra dvasios ramybė savyje pačioje; dabar dvasia eina nuo visko, kas ypatinga, į savo laisvę. Tatai yra žinojimas to, kas yra dvasia pati savaime, kai ji, panaikinusi bet kokį baigtinumą, savyje susitaiko su savimi. Šita amžinoji dvasios ramybė pačioje savyje dabar yra jos objektas; dvasia apie tai žino ir mąstydama siekia jį toliau apibrėžti ir išplėtoti. Tame esama ir evoliucijos, laisvo vystymosi principo; visa kita, išskyrus dvasią, yra baigtiniai ir save naikinantys dalykai. Ir kai dvasia prieina prie to, kas ypatinga, tai šitas ypatingumas yra apibrėžiamas kaip tiesiog glūdintis šitame idealume, dvasia jį laiko nuo jos priklausomu ir tokį jį išlaiko. Toks yra teigiantis skeptinės filosofijos rezultatas.

Taigi akivaizdu, kad, remiantis naujuoju požiūriu, jau kalbama visiškai kitaip. Dievas, dvasia savaime ir sau, dabar yra objektas – absoliuti grynoji dvasia savyje ir jos veikla savyje. Tačiau Dievas dabar laikomas nebe tuo, kas abstraktu, o tuo, kas konkretu pats savyje; ir kaip tik šitas konkretumas yra dvasia. Dievas yra gyvas ir veiklus savyje, jis yra ir vìena, ir kìta, ir šių skirtingų apibrėžčių vienybė; juk tai, kas abstraktu, yra tik paprasta, o tai, kas gyva, savyje turi skirtumą, bet jame yra pas save.

Ypatingas dvasios sau interesas nukreiptas į šiuos aspektus. Pirmiausia ši subjektyvia tapusi sąmonė padaro savo objektu absoliutą kaip tiesą, išplėtoja iš savęs tai, kas yra savaime ir sau, kitaip sakant, sąmonė dabar pasiekia tikėjimą į Dievą (kaip tik šita esamybė savaime ir sau, tai, kas visiškai visuotina, bet kartu ir objektiška, ir yra Dievas), nes Dievas dabar atskleidžiamas, pasirodo reiškiniuose, t. y. jis egzistuoja sąmonei. Todėl atsiranda žmogaus santykis su šituo savo objektu, su absoliučia tiesa. Šitas naujas požiūris, dabar tapęs absoliučiu interesu, nėra santykis su išoriniais daiktais, pareigomis, idėjomis; šie yra tai, kas apibrėžta, ribota, jie nėra toks visa apimantis apibrėžimas, kokia yra ką tik minėta sąmonė. Šitame santykyje yra įveiktas subjekto nukreiptumas vien į

save, visos tos kalbos apie išminčių; abu šie momentai čia yra įveikti kaip vienašališki. Žinia, subjektas privalo pasiekti tą laisvę, laimę, dvasios ramybę, kuri buvo ir epikūrizmo, stoicizmo bei skepticizmo tikslas; tačiau dabar šis tikslas įtarpinamas Dievu, interesu savaime ir sau esančiai tiesai, o ne bėgimu nuo to, kas objektyvu, – priešingai, iš esmės orientuojantis į tai; taigi subjektas laisvę ir laimę įgyja remdamasis kaip tik objektyvumu; tatai yra pagarbos Dievui, Dievo apmąstymo požiūris, žmogaus nukreiptumo į Dievą požiūris: taigi tai, kas yra žmogaus tikslas – jo paties kaip subjekto laisvė, pasiekiama tiktai šituo žmogaus nukreiptumu į Dievą, į žmogui objektiškai duotą laisvą ir tvirtą esybę.

Šiame požiūryje glūdi prieštaravimai, kurių įtarpinimas labai svarbus. Jeigu anksčiau išdėstyta pozicija vertinama vienašališkai, tai tada Dievas yra anapus, o žmogus savo laisvėje – šiapus; šioje priešpriešoje su objektyvumu žmogus suvokia save kaip beribį, tačiau šita jo laisvė, šitas grynas vidujiškumas, kurie jam pačiam yra absoliutūs, gali būti tik formalūs. Žmogaus laisvė jame, kadangi jis kaip savimonė yra tik mąstantis, – laisvė yra tik grynas santykis su savimi, ir šitas santykis yra absoliutas, bet tik formaliai, ne konkrečiai. Šitas prieštaravimas, čia dabar iškildamas, būtinai patraukia dvasios interesus. Kadangi ir žmogaus valia objektyvumo atžvilgiu apibrėžia save kaip negatyvi, atsiranda blogis, ydingumas kaip absoliutaus teigimo priešybė.

Kitas esminis momentas – tai ta apibrėžtis, ta forma, kuriomis remdamiesi mes apskritai turime suvokti Dievą. Jis iš esmės dabar turi būti apibrėžiamas kaip esamybė savaime ir sau, tačiau kaip konkretus; ir toks apibrėžimas priklauso dvasios sąvokai. Dievas būtinai turi būti mąstomas santykyje su pasauliu, su žmogumi, kadangi Dievas yra gyvas Dievas; šitas santykis su pasauliu yra santykis su tuo, kas yra kìta, ir taip yra teigiama tam tikra perskyra, apibrėžimas. Taigi santykis su pasauliu iš pradžių reiškiasi kaip santykis su kìta, kuris yra už Dievo; tačiau kadangi tai yra jo santykis, jo veikla, tai jis tą santykį turi savyje, jis yra jo paties

momentas. Dievo ryšys su pasauliu yra apibrėžtis jame pačiame; kitaip sakant, vienio kitabūtis, dvejybė, negatyvumas, apibrėžimas apskritai yra esminis momentas, kuris turi būti mąstomas jame – taigi Dievas yra pats savyje konkretus, savyje pats save atskleidžiantis, taigi savyje teigia skirtingas apibrėžtis. Šita perskyra jame pačiame yra taškas, kuriame tai, kas yra savaime ir sau, susisieja su žmogumi, su pasauliu. Mes sakome, kad Dievas sukūrė žmogų, pasaulį; tatai yra apibrėžtis jame pačiame, ir šita apibrėžtis iš pradžių yra jo paties apibrėžtis jame pačiame, ir šita apibrėžtis yra baigtinių dalykų pradžios taškas. Skyrimo savyje taškas yra baigtinių dalykų, pasaulio sąlyčio su Dievu taškas; visa tai prasideda jame pačiame. Žmogaus ir pasaulio šaknis yra Dievo savęs išskyrimas savyje, konkreti jo prigimtis.

Taigi šiuo atžvilgiu apibrėžtys, skirtybės yra Dievo apibrėžtys, yra idėjos jame pačiame, jo paties kūriniai savyje, taigi tai, kas vėliau pasirodo kap baigtiniai dalykai, čia dar yra pačiame Dieve, taigi pasaulis yra jame pačiame, jis yra dieviškas pasaulis; tame pasaulyje Dievas pradeda save skirti, jame glūdi jo ryšys su baigtiniu, laikiniu pasauliu. Tai, kad mes įsivaizduojame Dievą kaip konkretų, reiškia, kad mes netarpiškai turime dievišką pasaulį jame pačiame. Romėnų pasaulio nelaimė kaip tik ir buvo šita abstrakcija – kad žmogus atsisakė to, kame anksčiau rasdavo pasitenkinimą: tada jis laikėsi panteistinio požiūrio, kad natūralūs daiktai, oras, ugnis, vanduo ir t. t., vėliau – valstybė, politinis gyvenimas ir yra tai, kame žmogus randa pasitenkinimą, kas yra jo tiesa, tai, kas, jo požiūriu, aukščiausia. Tačiau dabar pasaulis, apimtas skausmo, kurį jam sukėlė esama būklė, puolė į neviltį, prarado tikėjimą tokiomis gyvenimo formomis, gamtiniu, baigtiniu pasauliu ir valstybės gyvenimu, kuris sudaro dorovinį pasaulį. Šitoms tikrovės išorinės ir dorovinės prigimties formoms žmogus pasidarė neištikimas. Ta būsena, kuri vadinama žmogaus gyvenimu vienybėje su gamta ir kuriai esant žmogus mato gamtoje Dievą, nes jis joje randa savo pasitenkinimą, – ta būsena dabar išnyksta. Šitos tiesos, dieviškumo formos – gamta ir politika – dabar atsiskiria nuo

tiesos; ir laikinis pasaulis pradeda reikštis žmonėse kaip negatyvumas, kaip netiesa. Žmogus šį pasaulį atskyrė nuo tiesos, nuo Dievo ir taip Dievą įžvelgė dvasioje; jis pamatė, kad gamtiniai daiktai ir valstybė nėra tokia forma, kurioje yra Dievas, ir kad tokia forma yra pačiame žmoguje – tam tikras inteligibilus pasaulis. Taip yra nutraukiama žmogaus vienybė su pasauliu, kad ji vėl būtų teigiama aukštesne forma – Dievui įimant pasaulį į save kaip inteligibilų pasaulį. Šiuo atveju Dievo savęs apibrėžimas yra pati svarbiausia intereso dalis.

Žmogaus santykis su Dievu dabar apibrėžiamas kaip išganymo tvarka, kaip kultas, bet ypač kaip filosofija, kai aiškiai įsisąmoninama, kad tikslas yra priklausyti šitam inteligibiliam pasauliui ir kad individas geba ir privalo tai padaryti.

Būdas, kaip žmogus mąsto sau savo santykį su Dievu, pirmiausia priklauso nuo to, kaip žmogus mąsto sau Dievą. Netiesa, o taip dabar dažnai sakoma, kad visai nebūtina Dievą pažinti, idant galėtum įžvelgti šitą santykį su Dievu. Kadangi Dievas yra pradžia, tai jis apibrėžia šį santykį; todėl kad žinotum, kas yra šito santykio tiesa, tu turi pažinti Dievą.

Taigi mąstymas nueina iki gamtiškumo neigimo; dabar jis tiesos turi ieškoti ne egzistuojančiuose daiktuose – iš savo prisiminimų jis turi vėl išeiti į objektyvumą, į tokį tikrumą, kuris neapibrėžiamas gamtiniu būdu, taip kaip mitologijoje, arba kaip pareiga, – jo apibrėžtis plaukia iš jo paties, iš jo prigimties. Tokie yra pagrindiniai dabar iškilusio požiūrio momentai; tam požiūriui priklauso tai, ką mąstė neoplatonikai. Tačiau prieš pereidami prie jų, mes dar turime kiek pakalbėti apie Filoną, žydą, ir paminėti kai kuriuos momentus, su kuriais susiduriame Bažnyčios istorijoje.

A. FILONAS

Filonas, išsimokslinęs Aleksandrijos žydas, gyveno prieš ir po Kristaus gimimo, valdant pirmiesiems Romos imperatoriams; konkrečiau kalbant, jis gimė dvidešimt metų anksčiau

už Kristų, bet pergyveno jį.[413] Jis yra tas mąstytojas, kurio asmenyje pirmą kartą įvyksta šitas visuotinės sąmonės kaip filosofinės sąmonės pokytis. Valdant Kaligulai, Apionas savo rašiniuose labai nepalankiai apibūdino žydus, ir jau įmetėjęs Filonas buvo pasiųstas į Romą kaip savo tautos pasiuntinys, kad romėnai susidarytų geresnę nuomonę apie žydus. Legenda pasakoja, kad jis buvo atvykęs į Romą ir valdant imperatoriui Klaudijui ir joje susipažino su apaštalu Petru.[414] Jis parašė daugybę veikalų, daugelis jų išliko; iš jų paminėtini, pavyzdžiui, „Apie pasaulio sukūrimą" *(De mundi opificio)*, „Apie atpildus ir bausmes" *(De praemiis et poenis)*, „Apie aukojančius" *(De victimas offerentibus)*, „Alegorijų įstatymas" *(Lex allegoriarum)*, „Apie sapnus" *(De somniis)*, „Kad Dievas yra nekintamas" *(Quod deus sit immutabilis)*. Jie 1691 m. buvo išleisti *(in folio)* Frankfurte, o po to Erlangene Pfeifferio. Filonas garsėjo savo πολυμάθεια ir labai gerai buvo išstudijavęs graikų filosofus.

Jis ypač pasižymėjo tuo, kad sekė Platono filosofija ir išgarsėjo filosofiškai interpretuodamas šventuosius žydų raštus bei spekuliatyviai juos aiškindamas. Jis rėmėsi žydų tautos istorija ir ją komentavo. Tačiau jo komentaruose šventųjų raštų pasakojimai ir aprašymai prarasdavo tiesioginę tikrų įvykių reikšmę; jis tų raštų žodžiams visur suteikdavo tam tikrą mistinę ir alegorinę prasmę; Mozėje jis įžvelgė Platoną. Tai buvo ta pati intencija, kuria vadovaudamiesi aleksandriečiai rasdavo filosofemas graikų mitologijoje. Kai kurie jo raštai, pavyzdžiui, apie pasaulio sukūrimo istoriją, yra tik alegoriniai mistiniai aiškinimai. Tačiau jo idėjose glūdėjo dvasios prigimtis, kuri nors ir nėra suvokta mąstymo, bet vis dėlto yra išreikšta; šita su mąstymu sumišusi išraiška dar visiškai negryna, prie jos visokiausiais būdais priplakami fantazijos kūriniai. Persiėmimas filosofijos dvasia vertė žydus ieškoti savo knygose gilesnės reikšmės, taip kaip tokios reikšmės pagonys ieškojo Homero poemose ir tautinėje religijoje; tokiu būdu žydai savo religinius raštus galėjo pateikti kaip tam tikrą tobulą dieviškosios išminties sistemą. Toks buvo laiko pobūdis; vaizdiniai nustojo paklusti samprotavimo galiai.

Svarbiausias momentas čia yra tas, kad, viena vertus, vaizdiniai dar pririšami prie tikrovės formų, bet, antra vertus, tai, kas tik tiesiogiai šiomis formomis išsakoma, jau nebegalėjo dvasios patenkinti, todėl jas siekiama suvokti giliau. Nors išorinė žydų ir pagonių religijų istorija buvo laikoma autoritetu ir tiesos ieškojimo išeities tašku, tačiau buvo prieita prie minties, kad tiesa negali būti duota iš išorės. Todėl, kaip sakoma, į istorinę medžiagą buvo pradėta įmąstyti arba iš jos išmąstyti gilesnį turinį, ir tai laikoma teisingesniu vaizdiniu. Apie dievišką knygą (kurios autorius yra dvasia) negalima sakyti, kad tokių dalykų joje nėra. Galima kalbėti tik apie tai, ar šitas dvasiškumas yra gilesnis, ar seklesnis; knygą parašęs žmogus galėjo ir neturėti šitų minčių, tačiau knygos prasmėje šios mintys savaime neabejotinai glūdi. Apskritai yra didžiulis skirtumas tarp to, kas knygoje slypi, ir to, kas joje išsakoma. Visoje istorijoje, mene, filosofijoje ir t. t. labai svarbu, kad tai, kas juose glūdi, taip pat ir atsiskleistų; dvasios darbas yra tas ir tiktai tas, kad ji turi įsisąmoninti, kas slypi tokiuose kūriniuose. Žinoti tai – jau reiškia tai įsisąmoninti; taigi šitas išgavimas yra pats svarbiausias dalykas. Be to, dar svarbu ir tai, kad jeigu sąmonė iš tam tikros formos, religijos ir t. t. neišgavo to, kas joje slypi, tai dar negalima sakyti, kad to ten nebuvo, kad to nebuvo žmonių dvasioje; sąmonėje to nebuvo, vaizdinyje taip pat nebuvo, tačiau dvasioje tai slypi. Minties atnešimas į apibrėžtą sąmonę yra tam tikras jos įdėjimas, antra vertus, materijos požiūriu, tai visai nėra įdėjimas. Tokio pobūdžio iš esmės yra Filono filosofavimo maniera. Tai, kas proziška, dabar išnyko, todėl atėjusio laikotarpio rašytojams stebuklai tapo įprastu dalyku; išoriniai įvykiai suprantami ne pagal jų būtinumą, nes dabar nebereikalaujama išorinio daiktų sąryšio.

Taigi dabar aptarsime pagrindinius Filono vaizdinius, nes tik šie vaizdiniai mus gali dominti.

1. Svarbiausias dalykas yra *Dievo pažinimas.* Pirmas momentas šiuo atveju yra tas, kad Dievas gali būti įžvelgiamas tiktai sielos akimis, jis pažįstamas matymu (ὅρασις).[415] Filonas

tai vadina gėrėjimusi, ekstaze, Dievo poveikiu[416]; su tokiais apibūdinimais mes dabar susiduriame nuolatos. Kad pažintų Dievą, siela turi atitrūkti nuo kūno, atsisakyti juslinės esmės ir pakilti prie gryno minties objekto, kur Dievas priartėja ir yra įžvelgiamas.[417] Tatai galima pavadinti inteligibilia žiūra. Tačiau Filonas nurodo ir tai, kad Dievas sielos akimis gali būti ir nepažintas; siela gali tik žinoti, kad jis yra, bet nežinoti, kas jis yra. Filonas sako, taip kaip būdinga Rytams, kad Dievo esmė yra prošviesė.[418] Žinia, šviesa yra tai, kas paprasta, tuo tarpu pažinti reiškia žinoti tam tikrą apibrėžtą dalyką kaip tam tikrą konkretumą pačiame savyje. Taigi kol tvirtai laikomasi paprastumo apibrėžties, tol, žinoma, šitos prošviesės negalima pažinti. Taigi kadangi Filonas sako „šitas vienis yra Dievas kaip toks", tai reiškia, kad negalima žinoti, kas yra Dievas. Tuo tarpu krikščionybėje tai, kas paprasta, yra tik momentas, o visuma yra Dievas-dvasia.

Antras momentas yra toks: „Dievo atvaizdas ir atspindys yra λόγος, mąstantis protas, jo pirmgimis sūnus, kuris yra pasaulio valdovas ir tvarkdarys". Čia iš tikrųjų jau esama prieštaravimo; juk vaizdas gali tik vaizduoti, kas dalykas yra; taigi jeigu vaizdas yra konkretus, tai ir pradinis vaizdinio objektas turi būti suvoktas kaip konkretus. „Šitas λόγος yra visų idėjų visuma."[419] O pats Dievas kaip toks, kaip vienis yra tiktai ὄν,[420] grynoji būtis (pasak Platono). Prošviesė negali būti pažinta, – pažinti galima tiktai sūnų. Filonas Dievo vardą taiko tiktai esmei, grynajai būčiai. Dievas kaip toks yra ne kas kita, o šita būtis; siela negali pažinti, kas Dievas yra, t. y. ji gali pažinti, kad jis yra, pažinti jį tik kaip būtį. Kitaip tariant, Dievas kaip šita būtis yra tiktai abstrakti esmė; tai yra Dievo idėja. Tai, kas Dievas yra, jis yra tiktai kaip dvasia, t. y. kadangi λόγος, jo sūnus, pats priklauso tikrajai jo esmei, tai ana būtis nevadinama Dievo vardu, Dievu vadinama tik šitų momentų vienybė; šitoje vienybėje ir glūdi tai, kas yra Dievas. Krikščionių religijoje Dievo vardas nėra apribotas vien esme, o Dievas yra dvasia; sūnus yra apibrėžtis pačiame Dieve. Visiškai teisinga, kad Dievas kaip būtis negali būti pažintas; juk esmė yra tuščia abst-

rakcija. Pažinimas yra žinojimas konkrečia apibrėžtimi, ir pažintas dalykas turi būti konkretus pats savyje. Tai, kas gali būti pažinta, yra tai, kad gryna esmė tėra tam tikra tuščia abstrakcija, taigi niekinumas, o ne tikras Dievas. Taigi kad Dievas būtų pažintas, prie būties turi būti pridėtas kitas momentas. Pirmasis momentas yra visiškai abstraktus, tai būtų tas pat, jeigu mes kalbėtume tik apie Dievą-tėvą, t. y. apie tokį Dievą, kuris dar nieko nesukūrė, apie tokį vienį, kuris neturi apibrėžčių savyje, kuris dar neatsiskleidė; kitas momentas yra savęs apibrėžimas pačiame savyje, kūrimas. Ir šitie kūriniai yra jo kita, tai, kas irgi yra jame, kas jam priklauso, kas yra jo paties momentas, jeigu Dievas turi būti konkrečiai mąstomas. Vienio apibrėžtis yra pirmas momentas, bet ši apibrėžtis yra nepakankama; Dievas yra konkretus, gyvas, t. y. jis skiria save savyje, apibrėžia save; tatai irgi priklauso Dievui ir čia vadinama λόγος. Taigi apie Dievą kaip apie vienį galima pasakyti, kad jis yra nepažįstamas; galima tik įžvelgti, kad jis yra. Dievo pažinimas yra apibrėžto Dievo, jo apibrėžimo paties savyje, gyvybingos jo būties žinojimas.

Taigi pradinis dalykas, pati esmė yra prošviesė; „tai yra visatos erdvė, kurią ji apima ir pripildo."[421] Įžvalga mums pateikia visatą kaip erdvę; ši yra tuščia. Dievas apima šią visatą; jo esmė yra sau pačiai vieta ir yra savęs pačios pripildyta. Kodėl jam reikia save pripildyti savimi? Tas, kas subjektyvu, kas abstraktu, reikalingas ir tam tikro objekto. Pilnuma yra konkretumas; turi būti pripildantysis, pripildytasis ir trečias narys, kuris susidaro iš jų abiejų. „Dievas pats sau yra pakankamas; visa kita yra skurdu, tuščia. Ir visa tai jis pripildo ir laiko krūvoje, o jo negaubia niekas; jis yra vienis ir visa",[422] jis yra absoliuti pilnuma. Visata, kaip ir Parmenido mokyme, yra abstrakcija, ji yra tik substancija, nors pripildyta, ji yra tuščia; konkretumas yra λόγος. Kadangi Dievas yra visatos erdvė, tai „jis gyvena laiko provaizdyje",[423] gyvena amžinybėje (αἰών), t. y. grynoje laiko sąvokoje.

2. Dievo *skirtybės*, arba idėjos, sudaro samprotį. Šitas samprotis (λόγος) yra arkangelas (ἀρχάγγελος), apibrėžiantysis,

kuriame slypi apibrėžtumo būtis, minties karalystė; jis yra prožmogis, ir tik jis yra veiklus, o ὄν toks dar nėra. Tatai yra žmogus kaip dangiškasis žmogus; jis turi ir kitus vardus – σοφία, חָכְמָה, Adomas Kadmonas, saulėtekis; tai yra žmogus Dieve, Dievas kaip veikla. Šitas samprotis po to išsiskaido į idėjas, kurias Filonas taip pat vadina angelais, pasiuntiniais (ἄγγελοι).[424] Tokia dalyko samprata dar nepagrįsta gryna mintimi; į ją dar įausti fantazijos vaizdai.

Šitas λόγος yra pradinis, rimties būsenoje esantis minties pasaulis, nors jame jau esama skirtybių. Tačiau kitas λόγος yra kuriantysis, veiklusis kaip kalba (λόγος προφορικός). Tatai yra veikmė, pasaulio kūrimas, o šis λόγος yra pasaulio išlaikymas, liekamasis pasaulio samprotis.[425] Kalba visada buvo traktuojama kaip Dievo pasirodymas, nes kalba nėra kūniška; kaip garsas ji yra laikinė ir tuoj pat pradingsta, jos esatis yra nemateriali. „Kalbėdamas Dievas kūrė, ir tarp šitų aktų nėra skirtumo"; tai, kas sukurta, išlieka idealu, taip kaip ir kalba. „Jeigu norime nurodyti teisingesnę dogmą, tai turime sakyti, kad λόγος yra Dievo kūrinys."[426] Šitas λόγος savimonei kartu yra išminties mokytojas. Gamtiniai daiktai tik paklūsta savo dėsniams, o savimoniškoms esybėms šie dėsniai žinomi, ir tai yra išmintis. Tatai yra vyriausiasis šventikas, Dievo ir žmogaus tarpininkas, dieviškumo dvasia, kuri moko žmones,[427] taigi tai kartu yra savimoniškas Dievo sugrįžimas į save, į aną pradinę vienybę, į prošviesę. Tai yra grynas inteligibilus pačios tiesos pasaulis; jis yra ne kas kita, o Dievo žodis.[428]

3. Kadangi mintis prieina prie negatyvumo, tai šito idealaus pasaulio priešybe tampa *juslinis,* esamas pasaulis. Pastarojo pasaulio pradas Filono, taip kaip Platono, filosofijoje yra οὐκ ὄν, materija, negatyvumas;[429] kaip kad Dievas yra būtis, taip materijos esmė yra nebūtis. Ne niekas, – žodį „niekas" vartojame tada, kai sakome, kad Dievas sukūrė pasaulį iš nieko, – o nebūtis, būties priešingybė, ji pati yra tai, kas pozityvu, taip kaip būtis. Nebūtis egzistuoja, kadangi jai suteikiamas to, kas savaime tikra, panašumas. Filonas teisingai suprato, kad būties priešingybė yra tokia pat pozityvi kaip ir būtis. Tam, kuriam tai at-

rodo absurdiška, reikia tiktai priminti, kad kai mes teigiame būtį, mąstymas, kuris yra tai, kas labai pozityvu, yra tos būties niekas. Tačiau šio dalyko tikslesnio išdėstymo, šito prieštaravimo sąvokos ir būties virtimo nebūtimi Filono filosofijoje nėra. Apskritai ši filosofija dar mažai yra sąvokos arba paties mąstymo metafizika; dvasia joje pasirodo tik kaip grynas mąstymas, ji čia nesireiškia vaizdinio forma, bet sąvokos, idėjos pateikiamos kaip savarankiški pavidalai.

„Dievo žodis pradžioje sukūrė dangų, kuris susideda iš gryniausios būties ir yra buveinė gryniausių angelų, kurie nesireiškia ir juslėms neatsiskleidžia",[430] o atsiskleidžia tik minčiai; tai yra ἰδέαι. „Kūrėjas pirmiausia inteligibiliam pasauliui sukūrė nekūnišką dangų ir nejuslišką žemę, oro ir tuštumos idėjas, tada nekūnišką vandens esenciją (οὐσία) ir nekūnišką šviesą, ir nejuslišką Saulės ir visų žvaigždžių provaizdį (ἀρχέτυπος)"[431]; juslinis pasaulis yra šito nekūniško pasaulio atspindys. Toliau Filonas dėsto remdamasis Mozės knyga. Pasak Senojo Testamento pasaulio kūrimo istorijos, trečią dieną buvo sukurtos žolės, augalai, medžiai, ketvirtą dieną – dangaus skliauto šviesuliai, Saulė ir Mėnulis. Filono žodžiais, ketvirtą dieną dangų papuošė skaičius, ketvertas, *tetraktis*, kuris yra tobuliausias skaičius[432] ir t. t. – Tokie yra pagrindiniai Filono filosofijos momentai.

B. KABALA IR GNOSTICIZMAS

Ir kabalos filosofija, ir gnostinė teologija nagrinėja tuos pačius vaizdinius kaip ir Filonas. Pirmas momentas čia yra esamybė, tai, kas abstraktu, nepažinta, kas neturi vardo. Antras momentas yra atsiskleidimas, konkretumas; tai vyksta kaip emanacija. Bet iš dalies suponuojamas ir grįžimas į vienybę, tai pirmiausia matyti krikščionių filosofų mokymuose; šitas grįžimas laikomas trečiu momentu, kuris atitinka λόγος. Antai Filono filosofijoje išmintis, mokytojas, vyriausias šventikas buvo tai, kas trečią momentą sugrąžina į pirmą; tatai yra Dievo matymas (ὅρασις).

1. Kabalos filosofija

Kabala vadinama slėpininga žydų išmintis. Apie jos kilmę daug pripaistyta; joje daug neaiškių dalykų. Sakoma, kad ji sudėta dviejose knygose – „Jecira" (Kūrimas) ir „Zohara" (Spindesys). „Jeciros", svarbiausios iš šių knygų, kurios autorystė priskiriama rabiui *Akibai*, išsamų leidimą Frankfurte rengia ponas Mayeris. Tatai yra idėjos, kurios iš dalies susišaukia su Filono idėjomis, tačiau jos dėstomos labai miglotai ir pateikiamos veikiau kaip fantazija. Tačiau ši knyga tikrai nėra tokia sena, kaip tikina kabalos gerbėjai; jie pasakoja, kad šita dangiškoji knyga buvo duota Adomui, kad paguostų jį, palengvintų jam jo nuopuolį. Ji yra astronominių, maginių, medicininių vaizdinių ir pranašysčių mišinys; istoriškai paliudyti pėdsakai rodo, kad šiais dalykais buvo užsiimama Egipte. Akiba gyveno netrukus po Jeruzalės sugriovimo. Žydai, surinkę dviejų šimtų tūkstančių kariuomenę, sukėlė maištą prieš Hadrianą, rabis Akiba buvo aktyvus šio maišto dalyvis; jį įkvėpė Bar Kochbos, kuris laikytas mesiju, gynimo reikalas; maištui pralaimėjus, rabiui gyvam buvo nudirta oda.[433] Antros knygos autorystė priskiriama rabio Akibos mokiniui *Simonui* Ben Jochai, kuris buvo vadinamas didžiuoju šviesuliu, Mozės kibirkštimi.[434] XVII a. abi knygos buvo išverstos į lotynų kalbą. Rabis Abraomas Cohenas *Irira* parašė knygą „Dangaus vartai" *(Porta coelorum);* ši knyga yra vėlesnė, iš XV a., joje jau remiamasi arabais ir scholastais. Tokie yra kabalos aukštosios išminties šaltiniai. Tai apskritai miglotas kratinys, tačiau knygos turi tam tikrą bendrą pamatą. Tai, kas jose geriausia, pagrįsta vaizdiniais, panašiais į Filono. Šiose knygose esama tam tikrų išties įdomių pagrindinių apibrėžčių, tačiau nuo jų nuslystama į gana miglotą fantazavimą.

Iki kabalos žydų mokymuose nerasime vaizdinių apie Dievą kaip šviesos esybę, apie jo priešingybę – blogį ir tamsą, kuri kovoja su šviesa, nerandame vaizdinių apie gerus ir blogus angelus, apie pastarųjų nuopuolį, jų pasmerkimą, jų buvimą pragare, apie pasaulio būsimąjį gerųjų ir blogųjų

teismą, apie kūno nuodėmingumą. Čia žydų mintys dar tik pakyla už savosios tikrovės ribų, čia jiems dar tik atsiveria dvasios, arba bent jau dvasių, pasaulis, nes anksčiau jie, šie žydai, buvo užsiėmę tik savimi, buvo paskendę savo kasdienybės purve, savo išpuikime ir savo tautos bei giminės išlaikymo rūpestyje.

Apie kabalos turinį smulkiau galima pasakyti štai ką. Vienis esąs visų daiktų pradas, taip pat ir visų skaičių šaltinis. Pati skaičių vienybė nėra nė vienas skaičius, lygiai taip ir Dievas yra visų daiktų pagrindas (ensofas).[435] Su šiuo santykiu susijusi emanacija yra pradinės priežasties padarinys, kurį sukelia anos pradinės begalybės apribojimas; emanacija yra pirmojo prado riba (ὅρος).[436] Šitoje pradinėje priežastyje viskas glūdi *eminenter* – ne *formaliter,* bet *causaliter.*[437] Antras pagrindinis momentas yra Adomas Kadmonas, pirmasis žmogus, kuris vadinamas Keter, pirmakilmis, aukščiausiasis vainikas, mikrokosmas, makrokosmas,[438] su kuriuo susisieja emanuotas pasaulis kaip šviesos ištekėjimas. Tolesnio ištekėjimo dėka atsiranda kitos pasaulio sferos ir ratai; šita emanacija kabaloje vaizduojama kaip šviesos srautai. Esama dešimt tokių šviesos srautų, ir šitie ištekėjimai (sefiros) sudaro gryną, acilutinį pasaulį, kuris nekisdamas egzistuoja pats savyje; antras yra berijinis pasaulis, kuris yra kintamas; trečias – formas turintis jecirinis pasaulis – pasaulis grynų dvasių, kurios įdėtos į materiją, žvaigždynų sielos (grynos dvasios yra tolesnės skirtybės, prie kurių prieina šitas miglotas dėstymas); ketvirtas yra padarytas, asijinis pasaulis, kuris yra žemiausias, augantis ir juntantis.[439]

2. Gnostikai

Gnostikų vaizdiniai irgi pagrįsti panašiomis apibrėžtimis. Ponas profesorius Neanderis moksliškai stropiai surinko ir apdorojo jų fragmentus; kai kurios šių vaizdinių formos atitinka tas, kurias mes jau pateikėme. Vienas iš puikiausių gnos-

tikų yra *Basilidis.* Jo požiūriu, pirmasis pradas yra neapsakomas Dievas (ϑεὸς ἄρρητος), kabaloje – ensofas; jis, kaip τὸ ὄν, ὁ ὤν, yra bevardis (ἀνωνόμαστος), netarpiškas, taip jį suprato ir Filonas.[440] Antras momentas yra νοῦς, pirmgimis, λόγος, σοφία, veikiantysis (δύναμις), kurio tolesnės apibrėžtys yra teisingumas (δικαιοσύνη) ir taika (εἰρήνη). Toliau eina apibrėžti pradai, kuriuos Basilidis vadina archontais, jie yra dvasių pasaulio vadai. Svarbiausias dalykas šiuo atveju vėl yra sugrįžimas, sielos nuskaistinimo procesas, apsivalymo ekonomija (οἰκονομία καϑάρσεων); iš materijos (ὕλη) siela turi sugrįžti į σοφία, į εἰρήνη. Pirmapradis savyje slepia visas tobulybes, bet tiktai kaip potencijas; tik dvasia (νοῦς), pirmgimis, yra pirmasis atskleidimas to, kas slėpininga. Taip pat ir visos sukurtosios esybės gali būti tikrojo teisingumo ir iš jo kylančios taikos dalininkės tik savo ryšio su Dievu dėka.[441]

Pirmapradį gnostikai, pavyzdžiui, *Markas,* dar vadina nemąstomu (ἀνεννόητος) ir net nesančiu (ἀνούσιος), tuo, kas nepereina į apibrėžtumą, vienatve (μονότης). Jie vadina jį ir grynąja tyla (σιγή); po šio pirmapradžio eina idėjos, angelai, eonai. Pastarieji yra ypatingos pilnatvės šaknys ir sėklos (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); kiekvienas eonas savyje turi savo pasaulį.[442]

Kiti gnostikai, pavyzdžiui, *Valentinas,* pirmapradį vadina dar ir eonu (τέλειος, αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) arba nepagrindžiamuoju, pirmuoju pagrindu, absoliučia bedugne (βῦϑος), kur viskas tarsi saugoma, arba προάρχη – tuo, kas yra prieš pradą, arba προπάτωρ – kas yra prieš pradžią, kas yra dar prieš tėvą. Tatai yra tai, kas veiklu. Pirmapradžio perėjimas į kažką, jo išsiskleidimas vadinamas išsiskaidymu (διάϑεσις), ir šitas tolesnis veiksmas dar vadinamas taip: nesuvokiamasis darosi suvokiamas sau (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), su tuo mes jau susidūrėme kaip su stoikų κατάληψις. Šitos sąvokos yra eonai, ypatingi διαϑέσεις; eonų pasaulis dar vadinamas pilnuma (πλήρωμα). Antrasis pradas dar vadinamas apribojimu (ὅρος); kadangi gyvybės raidą gnostikai apibrėžčiau suvokia kaip susiprie-

šinusią, tai ji apibrėžiama kaip turinti du pradus, kuriems priskiriamos vyriškumo ir moteriškumo formos. Viena yra kitos πλήρωμα; iš jų sąryšio (συζυγία) atsiranda pilnumos (πληρώματα), kurios tiktai ir yra realios. Kiekviena iš jų yra pagrįsta bendru sąryšiu (σύζυγος); šitų πληρώματα ištaka yra eonų pasaulis apskritai, visuotinė bedugnės pilnuma. Todėl ta bedugnė dar vadinama ir hermafroditu, vyrmotere (ἀρρενόθηλυς).[443]

Ptolemajas bedugnei (βῦθος) priskiria du susijungimus (συζύγους) ir du išsiskyrimus (διαθέσεις), kurie tariami esant visoje esatyje, valią ir samprotavimą, θέλημα καὶ ἔννοια.[444] Čia toliau iškyla susiraizgiusios, margos formos. Tačiau pagrindinė apibrėžtis yra ta pati; svarbiausias dalykas – bedugnė ir atskleidimas. Apreiškimas, kuris nusileidžia iš viršaus, yra Dievo šlovė (δόξα), dangiškoji išmintis, σοφία οὐράνιος (kuri pati yra ὅρασις τοῦ θεοῦ), δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὖτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι; tai yra idėjos, λόγος , arba pirmučiausia demiurgo, Dievo vardas (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, πολυώνυμος); tai yra Dievo pasirodymas, jo apibrėžtis.[445] – Visos šitos formos veda į tamsumas. Tačiau pagrindas, apskritai paėmus, yra vis tos pačios apibrėžtys; visuotinis poreikis – tai, kas yra savaime ir sau, apibrėžti ir suvokti kaip konkretumą. Tačiau šitas formas aš norėjau priminti tik tam, kad išryškėtų jų sąryšis su tuo, kas visuotina; jų, šitų formų, pagrindas yra gilus konkretaus proto poreikis.

Bažnyčia gnosticizmą atmetė, nes jis iš dalies liko prie visuotinybės požiūrio arba, kitaip tariant, vaizdiniui suteikdavo fantazijos formą, ir šitas vaizdinys buvo tikrosios savimonės, žmoguje įsikūnijusio Kristaus (Χριστὸς ἐν σαρκί) priešingybė.[446] Antai doketai teigė, kad Kristus turėjo tik tariamą kūną, tik tariamą gyvenimą; mintis buvo tik fonas. Tuo tarpu Bažnyčia tvirtai gynė požiūrį, kad Kristus buvo apibrėžta asmenybė; ji tvirtai laikėsi konkrečios tikrovės principo.

C. ALEKSANDRIJOS FILOSOFIJA

Filosofiškiau ir suvokčiau savimonės ir būties vienybė iškilo Aleksandrijos mokykloje; šita vienybė yra svarbiausias jos pavidalas, tikroji jos filosofija. Kaip tik Aleksandrija nuo seno, daugiausia Ptolemajų dėka, tapo svarbiausia mokslų buveine. Čia, kaip centriniame taške, susikryžiavo, susimaišė ir persismelkė visos Rytų ir Vakarų tautų religijos bei mitologijos, taip pat ir jų istorija; šitas ryšys ir religijos sferoje įgijo įvairiausias formas bei pavidalus. Religijos buvo lyginamos tarpusavyje, taip ieškota to, kas slypi kitose, bet pirmučiausia jų vaizdiniams buvo suteikiama gilesnė reikšmė ir visuotinė alegorinė prasmė. Šitas siekimas negalėjo nepagimdyti visokių neskaidrių pavidalų; švaresnis darinys yra Aleksandrijos filosofija. Filosofijų susivienijimas turėjo būti sėkmingesnis negu anie migloti dar savęs nesuprantančio proto dariniai. Kadangi visos filosofijos pagrindas iš tikrųjų yra viena idėja, ji pati savo jėgomis įveikia tą ypatingą formą, kurią ji įgyja, ir tą vienpusiškumą, kuriuo ji save išsako. Matėme, kad skepticizme buvo pasiektas tas negatyvumas, kuris įveikia tuos apibrėžtus būties būdus, kuriais teigiamas absoliutas.

Aleksandrijoje atsiradusi filosofija buvo tokio pobūdžio, kad ji dažnai buvo vadinama eklektine; toks jos apibūdinimas buvo pagrįstas tuo, kad ši filosofija nesekė konkrečiomis ankstesnėmis filosofinėmis mokyklomis, ji suvienijo skirtingas filosofines sistemas, pirmiausia ji pripažino pitagorininkų, Platono ir Aristotelio filosofijų vienybę ir ją pateikė savo darbuose. Eklektizmas yra blogas dalykas, jeigu jis suprantamas kaip tai, kad *be jokio nuoseklumo* iš vienos filosofijos pasisavinama viẽna, o iš kitos – kìta; tada jis panašus į drabužį, sudurstytą iš skirtingos spalvos ir medžiagos gabalėlių. Jau anksčiau pastebėjome, kad eklektizmas nesukuria nieko, tik paviršutinišką agregatą. Tokie eklektikai yra arba apskritai neišsilavinę žmonės, kurių galvose tūno patys prieštaringiausi vaizdiniai, nes jie patys nepajėgia su-

regzti savo minčių ir įsisąmoninti jų prieštaringumo; arba eklektikai yra gudrūs žmonės, kurie taip elgiasi sąmoningai ir tiki, kad jie pasiekia geriausio rezultato perimdami iš kiekvienos sistemos tai, kas joje, jų žodžiais, yra gera, ir taip susikrauna tokį skirtingų minčių turtą, kuris visas susideda iš gerų dalykų, tačiau jam trūksta vieno dalyko – mąstymo nuoseklumo, taigi paties mąstymo. Taigi eklektinė filosofija yra nepagrįsta ir nenuosekli; tačiau Aleksandrijos filosofija tokia nėra. Bet Prancūzijoje ji kaip tik taip dar tebevadinama; mat prancūziškai *système* ir vienašališkumas reiškia tą patį, tad reikalingas koks nors pavadinimas, kuris mažiausiai primintų sistemą ir neskambėtų įtartinai, taigi eklektikos pavadinimas tokiam reikalui yra daugmaž tinkamas.

Aleksandriečiai savo filosofijos pagrindu laikė Platono filosofiją, tačiau rėmėsi apskritai visais filosofijos laimėjimais, kurių joje po Platono buvo pasiekta Aristotelio bei visų vėlesnių filosofijų (ypač stoicizmo) dėka; arba jie aprūpino šias ankstesnes filosofijas aukštesne kultūra – Plotino filosofijoje nerasime buvusios filosofijos paneigimo. Ši aukštesnė kultūra – tai pirmiausia gilesnis principas, teigiantis, kad absoliučioji esmė turi būti suprasta kaip savimonė ir kad kaip tik tai yra jos esmė – būti savimone, todėl esmė glūdi atskiroje sąmonėje; tatai neturi būti suprantama taip, kad Dievas, o taip dažniausiai sakoma, yra dvasia, kuri yra už pasaulio ir už savimonės ribų, – priešingai, paties Dievo egzistencija kaip jo save suvokianti dvasia ir yra pati tikroji savimonė. Todėl Platono visuotinybė, kuri yra mąstyme, šiuo atveju įgyja tą reikšmę, kad ji kaip tokia ir yra pati absoliučioji esmė. – Jie yra eklektiniai filosofai geriausia žodžio prasme, arba, tiksliau sakant, eklektika yra apskritai netinkamas žodis jiems pavadinti. Šios filosofijos požiūris yra aukštas – ji yra tolesnis idėjos raidos etapas, nes jame suvienijami ankstesni principai, kurie yra atskiri, vienpusiai ir kuriuose glūdi tik atskiri idėjos momentai; dabar konkretesnė ir gilesnė idėja tuos momentus suvienija. Šia prasme eklektiškas ir Platonas, nes jis suvienijo Pitagorą, Herakleitą ir Parmenidą; o alek-

sandriečiai galėtų būti laikomi eklektikais, jeigu šitas pavadinimas nesuponuotų vaizdinio apie tam tikrą išrankiojimą.

Tačiau šitas pavadinimas, kurį vartoja ir Bruckeris, dalyko požiūriu ir neteisingas, ir neistoriškas. Aleksandrijos mokykla dažniausiai vadinama eklektine mokykla. Kiek man žinoma, Bruckeris tai padarė pirmasis;[447] dingstį tam suteikė Diogenas Laertijas.[448] Pastarasis kalba apie kažkokį *Potamoną* iš Aleksandrijos, kuris dar ne taip seniai (πρὸ ὀλίγου) iš skirtingų filosofijų išrinko svarbiausius jų teiginius ir tai, kas jose geriausia. Diogenas pateikia daug tų surinktų teiginių, sakydamas, kad Potamonas sukūrė eklektinę filosofiją. Tatai yra teiginiai iš Aristotelio, Platono, stoikų; tačiau tokie jie yra bereikšmiai ir juose nematyti to, kas galėtų apibūdinti aleksandriečius. Juk Diogenas gyveno dar prieš atsirandant Aleksandrijos mokyklai; o Potamonas, pasak Suido,[449] buvo Augusto posūnių mokytojas, o princų mokytojui eklektizmas visiškai parankus. Remdamasis tuo, kad šitas Potamonas buvo aleksandrietis, Bruckeris Diogeno veikale rastą eklektinės filosofijos pavadinimą pritaikė ir Aleksandrijos filosofijai. Tačiau tokia ši filosofija nėra. Juk ankstesnių sistemų suvienijimas kaip tik ir yra gilesnis pažinimas filosofinės idėjos, kuri suvokiama kaip konkreti savyje, tad abstraktūs principai įžvelgiami kaip slypintys gilesnėje idėjos formoje. Kartas nuo karto tokie pokyčiai turi įvykti; po divergencijos, kurios būta anksčiau, turi būti pripažintas tapatumas, kuris yra savaime, taigi skirtumas vertinamas tik kaip forma. Aleksandriečių požiūris buvo toks gilus, kad jie buvo ir pitagorininkai, ir platonikai, ir aristotelininkai; jų filosofijoje savo vietą galėjo rasti visos ankstesnės filosofijos.

Ptolemajai sutraukė į Aleksandriją ir mokslų, ir mokslininkų, nes, viena vertus, jie patys domėjosi mokslais, antra vertus, čia buvo sukurtos atitinkamos institucijos. Ptolemajai įkūrė garsiąją didžiąją biblioteką, kuriai buvo parengtas net Senojo Testamento graikiškas vertimas; kai Cezaris ją sugriovė, ji vėl buvo atstatyta. Šiame mieste būta ir tam tikro muziejaus arba, kaip dabar pasakytume, mokslų akademi-

jos, kur filosofai bei atskirų sričių mokslininkai gaudavo atlyginimą ir niekuo kitu daugiau neužsiimdavo, tik mokslais. Vėliau tokios institucijos buvo įsteigtos ir Atėnuose, – pirmenybė nebuvo teikiama tam tikrai filosofijai, kiekviena filosofinė mokykla turėjo savo viešą padalinį.[450]

Neoplatoninė filosofija iškilo iš dalies greta kitų filosofijų, bet iš dalies ant jų griuvėsių ir jas visas užtemdė; visos ankstesnės sistemos joje ištirpo. Ji nekūrė tokios savo filosofinės mokyklos, kaip ligtolinės filosofijos; kadangi ji jas visas suvienijo savyje, tai svarbiausias jos reikalas buvo Platono, Aristotelio ir pitagorininkų studijos. Su šiomis studijomis buvo susijęs jų veikalų interpretavimas, kuris turėjo susieti šių mąstytojų filosofines idėjas ir parodyti jų vieningumą. Neoplatoniškieji filosofijos mokytojai daugiausia skaitė paskaitas apie įvairius filosofijos veikalus, ypač apie Platono ir Aristotelio kūrinius, ir tuos veikalus komentavo.

1. Amonijas Sakas

Amonijas Sakas (Maišanešys) vadinamas vienu iš pirmųjų arba garsiųjų šios mokyklos mokytojų; jis mirė 243 m. po Kristaus gimimo.[451] Tačiau jo raštų neišliko, mūsų nepasiekė ir žinios apie jo filosofiją. – Svarbiausias užsiėmimo filosofija ir jos plėtotės būdas buvo Platono ir Aristotelio veikalų komentavimas arba tų filosofijų išdėstymas santraukomis. Senųjų filosofų komentarai būdavo arba žodiniai, arba rašytiniai; daugelį iš jų tebeturime ir dabar, ir kai kurie yra visai puikūs. Aristotelio veikalus komentavo Aleksandras Afrodisietis, Andronikas Rodietis, Nikalojus Damaskietis, taip pat Porfirijas; Platono veikalus komentavo Numenijas, Maksimas Tirietis. Kiti aleksandriečiai Platoną komentavo kartu pateikdami ir kitas filosofemas bei labai gerai suvokdami skirtingų idėjos formų vienybės tašką. Geriausi komentarai yra iš šito laiko; dauguma Proklo veikalų yra atskirų Platono dialogų komentarai ir t. t. Šios mokyklos savitumas yra

tas, kad ji spekuliatyvų mąstymą laikė tikra Dievo būtimi ir gyvenimu, todėl jį pateikė kaip mistišką ir maginį.

Tarp gausybės Amonijo mokinių daugelis išgarsėjo kituose moksluose, pavyzdžiui, Longinas, vėliau Origenas, nors ir neaišku, ar tai tas pats Bažnyčios tėvas. Tačiau iš filosofų pats garsiausias jo mokinys yra Plotinas, iš jo raštų, kurie mums išliko, mes daugiausia ir galime susipažinti su neoplatoniškąja filosofija. Vėlesnieji autoriai nuoseklią Plotino filosofijos sistemą priskyrė būtent Amonijui ir ją vadino Amonijo filosofija.

2. Plotinas

Kadangi Amonijo mokiniai, pildydami savo mokytojo norą, davė žodį nedėstyti raštu jo filosofijos,[452] tai ir *Plotinas* pradėjo rašyti tik senatvėje, tiksliau, jo išlikusius veikalus tik po jo mirties išleido Porfirijas, vienas iš jo mokinių. Apie jo *gyvenimą* irgi sužinome iš Porfirijo. Labiausiai krinta į akis tai, kad tiesioginiai duomenys apie Plotino gyvenimą Porfirijo pasakojime sumišę su daugybe visokių stebuklingų dalykų. Tai buvo metas, kada stebuklai vaidino reikšmingą vaidmenį. Tačiau žinant gryną Plotino filosofavimo būdą, griežtą šio filosofo protą, tokio pobūdžio istorijos kelia didelę nuostabą.

Plotinas yra egiptietis, jis gimė Likopolyje 205 m. po Kristaus gimimo, valdant imperatoriui Septimijui Severui. Pasimokęs pas daugelį filosofijos mokytojų, jis tapo melancholiškas ir susimąstęs; būdamas 28-erių metų amžiaus, jis atvyko pas Amoniją, liko juo patenkintas ir klausėsi jo vienuolika metų. Kadangi tuo metu buvo plačiai paplitęs įsivaizdavimas, jog indų ir brahmanų išmintis labai aukšta, tai Plotinas su imperatoriaus Gordiano kariuomene patraukė į Persiją; tačiau karo žygis susiklostė taip nesėkmingai, kad Plotinas neįvykdė savo sumanymo ir pats tiktai vargais negalais išsigelbėjo.[453] Keturiasdešimties metų amžiaus jis nuvyko į Romą ir joje praleido dar 26-erius metus, iki savo mirties.[454] Romoje išorinis jo gyvenimas buvo krintantis į akis,

nes jis laikėsi pitagorininkų senųjų papročių ir nevalgė mėsos, dažnai pasninkaudavo ir vilkėjo senovinius pitagorininkų rūbus.[455] Tačiau kaip filosofijos mokytojas jis buvo didžiai gerbiamas visų luomų žmonių.[456]

Pasakojama, kad tuometinis imperatorius Galianas bei jo žmona, kurie Plotiną didžiai gerbė, ketino atiduoti jam vieną miestą Kampanijoje, kad jis galėtų realizuoti savo sumanymą – įkurti Platono respubliką. Tačiau ministrai sukliudė šio ketinimo įgyvendinimą[457], ir šiuo atveju jie pasielgė labai protingai. Juk esant tokiai Romos imperijos išorinei būklei ir nuo Platono laikų visiškai pasikeitus žmonių dvasiai, kai visuotinai įsigalėjo kitas dvasios principas, tai būtų buvęs toks reikalas, kuris Platono respublikos šlovei dabar būtų patarnavęs daug mažiau negu Platono laikais. Plotino įžvalgumui nedaro garbės jau tai, kad jis tokią mintį turėjo; tačiau tiksliai nežinoma, ar jo planas apsiribojo tik Platono valstybe, ar jame buvo numatytas ir koks nors išplėtojimas bei pakeitimas. Tikroji Platono valstybė dabar prieštaravo pačiai daiktų prigimčiai; juk Platono valstybė buvo sumanyta kaip laisva, savarankiška valstybė, o kaip tik to Romos imperijos aplinkoje ir negalėjo būti. Plotinas mirė Romoje 270 m. po Kristaus gimimo, būdamas 66-erių metų amžiaus.[458]

Jo *raštai* buvo parašyti daugiausia kaip atsakymai į klausimus, kuriuos jam užduodavo jo klausytojai; jis juos rašė paskutinius šešiolika savo gyvenimo metų, Porfirijas juos suredagavo vėliau. Dėstydamas filosofiją, jis elgėsi neoplatonikams įprastu būdu, apie kurį mes jau kalbėjome, – savo paskaitose jis komentavo įvairius senesniuosius filosofijos veikalus. Plotino raštai vadinasi „Eneados", kurių yra šešios; kiekvienoje iš jų yra devyni atskiri traktatai, taigi iš viso yra penkiasdešimt keturi traktatai, kurie savo ruožtu susideda iš daugelio skyrių, žodžiu, tai labai išsišakojęs veikalas. Tačiau šios knygos nesudaro vientisos visumos, kiekvienoje knygoje nagrinėjami ir filosofiškai interpretuojami skirtingi dalykai; ištisai perskaityti visas šias knygas yra varginantis užsiėmimas. Pirmoji eneada daugiausia skirta moralei. Pirmoje jos

knygoje nagrinėjama, kas yra gyvūnas, kas yra žmogus, antroje aptariamos dorybės, trečia skirta dialektikai, ketvirta – laimei (περὶ εὐδαιμονίας), penktoje svarstoma, ar laimė išlieka tęsiantis laikui (παρατάσει χρόνου), šeštoje kalbama apie grožį, septintoje – apie aukščiausią (πρώτου) gėrį ir kitus gėrius, aštuntoje svarstoma, iš kur kyla blogis, devintoje aptariamas protingas pasitraukimas iš gyvenimo. Kitos eneados yra metafizinio pobūdžio. Porfirijas sako, kad eneados yra nelygios. Dvidešimt vieną knygą Plotinas parašė prieš Porfirijui atvykstant pas jį, taigi iki sulaukęs 59 metų, dvidešimt keturias knygas parašė per tuos ir kitus penkerius metus, kai Porfirijas buvo jo mokinys, kadangi progą rašyti jam suteikė jam pateikiami klausimai. O kai Porfirijas buvo Sicilijoje, Plotinas paskutiniais gyvenimo metais prieš mirtį parašė dar devynias eneadas, kurios silpnesnės už ankstesnes.[459] Kreuzeris rengia naują Plotino raštų leidimą.

Eneadų vaizduosena sudėtinga, tuo labiau tai nėra sistemiška minčių plėtotė. Plotino maniera apskritai yra ta, kad jis ypatingus dalykus nuolatos redukuoja į tai, kas visai visuotina. Plotino dvasia plevena virš kiekvienos atskiros materijos, samprotaudama apie ją ir ją dialektiškai traktuodama, bet jas visas grąžina į vieną idėją. Kai kurios svarbiausios jo mintys kartojamos be galo dažnai. Kaip tik todėl skaityti jo raštus yra varginantis užsiėmimas, nes tai, kas ypatinga ir nuo ko pradedama, apskritai visados vėl sugrąžinama į tą patį. Tad iš keleto atskirų knygų galima gerai suprasti Plotino idėjas, ir tada, skaitant kitas knygas, mintis jau nebesirutulioja. Jo raštuose vyrauja Platono idėjos ir išraiška, bet tas pat pasakytina ir apie Aristotelį; Plotiną galima vadinti ir neoplatoniku, ir neoaristotelininku. Jame rasime daugybę visiškai aristoteliško pobūdžio samprotavimų; tokios Aristotelio mąstymo formos kaip δύναμις, ἐνέργεια ir t. t. Plotino filosofijoje vyrauja, o jų santykio aiškinimas yra esminis jo tyrinėjimų objektas. Svarbiausia, nereikia mėginti Plotiną suprasti priešinant jį Platonui ir Aristoteliui; į savo filosofiją jis taip pat įtraukė ir stoikų mąstymą, jų λόγος.

Apibūdinti jo *filosofiją* labai sunku. Plotinas, kitaip negu Aristotelis, nesistengia pagauti objektus jų apibrėžtume, jam svarbu grąžinti juos į jų vienybę, o jų regimybei priešinti tai, kas juose substancialu. Svarbiausia ir būdingiausia Plotinui – entuziazmas, žavėjimasis dvasios kilimu į gėrį ir tiesą, į tai, kas egzistuoja savaime ir sau. Jis tvirtai laikosi pažinimo, grynojo idealumo, intelektualios minties (kaip ir stoikai), kuri savaime yra gyvenimas, ji nėra nebyli ir uždara. Visa jo filosofija, viena vertus, yra metafizika, bet ne tuo požiūriu, kad joje vyrautų tam tikra aiškinimo, interpretavimo paskata, tendencija (materijos, blogio dedukcija); ji yra sielos sugrąžinimas nuo ypatingų objektų prie vienio, tiesos ir amžinybės žiūros, prie tiesos apmąstymo, – kad siela būtų nukreipta į šito stebėjimo ir gyvenimo jame laimę. Taigi ši filosofija orientuoja ne į rūpinimąsi, kaip suprasti ir paaiškinti tai, kas prieš mus iškyla kaip tikrovė, o veikiau į tai, kad šitie atskiri objektai būtų vertinami kaip pradžia (pateikus nuomones, filosofemas, bet šituos požiūrius paneigus), idant toji pradžia atskleistų jų padėtį ir kilmę, atitrauktų dvasią nuo šių išoriškų dalykų ir jai suteiktų vietą paprastos ir aiškios idėjos viduje. Visas jo filosofavimo tonas yra sielos vedimas į dorybę ir sielos skatinimas žvelgti į amžinybę ir vienį kaip dorybės šaltinį. Po to jis nuodugniai išnagrinėja dorybę, kad apvalytų sielą nuo aistrų, nuo nešvarių, netikrų blogio, lemties vaizdinių, taip pat nuo netikėjimo, prietarų, astrologijos, magijos ir t. t. Jis grąžina į tai, kas substancialu, labiau, negu kad tai turėtų būti aiškinama jo specialiomis apibrėžtimis.

Todėl Plotinas, pavyzdžiui, daug kalba apie gnostikus; jis juos aptaria ir jiems priekaištauja, kad jie visai nekalba apie dorybę ir gėrį, nekalba nei apie tai, kaip jie įgyjami, nei apie tai, kaip siela turi būti lavinama ir išgryninama. Juk pats raginimas žvelgti į Dievą dar sielos neišlavina; reikia ir parodyti, kaip tai padaroma, kaip žmogus išmokomas regėti Dievą. Dorybė, kuri tampa galutiniu tikslu ir įsitvirtina sieloje kartu su išmintimi, – tokia dorybė parodo Dievą.[460] Jis gerbia pagoniškus dievus ir priskiria jiems gilią prasmę bei gi-

lų poveikį. Anot jo, „jeigu kas ką nors myli, tai jis taip pat myli ir visus jo gimines, kaip savo mylimo tėvo vaikus. O pasaulyje gyvenančios sielos yra giminiškos aukščiausiajam, tad negi jos gali būti nuo jo atskirtos".[461] – Maždaug tokia yra bendroji Plotino filosofijos linkmė.

Prieš pradedant smulkiau nagrinėti jo filosofiją, būtina pasakyti, kad joje nebekalbama, taip kaip stoikų ir epikūrininkų mokymuose, apie kriterijų; kriterijaus čia nebėra. Joje siekiama įsiskverbti į centrą, į grynąją žiūrą, grynąjį mąstymą – sielos vienybė su pačia savimi ataraksijoje šiuo atveju yra išeities taškas. Tai, kas stoikams ir epikūrininkams buvo tikslas, čia yra tiktai pati pradžia; tokią būseną žmogus turįs pažadinti savyje kaip tam tikrą ekstazę, Plotino žodžiais, kaip tam tikrą įkvėpimą.

Paplitusi nuomonė, kad ši filosofija yra svajotojiška. Mūsų nestebina, kai girdime ją taip vadinant, nors toks jos apibūdinimas labai didelis kontrastas tam, kad ši filosofija bet kokią tiesą supranta kaip esančią prote ir sąvokoje. Svajingumas tiesą įžvelgia tam tikroje esmėje, kuri yra tarp tikrovės ir sąvokos, tokioje esmėje, kuri nėra nei tikrovė, nei gali būti suvokta, taigi yra fantazijos produktas. Tačiau tokie dalykai Plotinui labai tolimi. Jeigu svarstysime, dėl ko jis įgijo tokią blogą reputaciją, tai iš dalies turėsime nurodyti, kad žmonės svajingumu dažnai vadina tai, kas viršija juslinę sąmonę arba apibrėžtas sampročio sąvokas, kurios, kaip ribotos, laikomos esmėmis; iš dalies tokia nuomonė įsigalėjo dėl Plotino manieros taip kalbėti apie sąvokas, apie dvasinius momentus, tarsi tai būtų savitos substancijos; juslines ir vaizdinio formas jis įneša į sąvokų pasaulį, antra vertus, ir pačias idėjas nukelia žemyn į juslumo sritį, pavyzdžiui, jis magiją aiškina būtinu visų daiktų sąryšiu. Juk burtininkas yra būtent tas, kuris tam tikriems žodžiams, ženklams, – jusliniams, atskiriems, – priskiria visuotinę galią, burtininkas yra tas, kuris maldomis ir t. t. siekia tokius dalykus įjungti į visuotinybę, tačiau tai nėra visuotinybė pati savaime, ji neišplaukia iš pačios dalyko prigimties, o yra suteikta visuoti-

nybė, kitaip tariant, minties visuotinybė šiuo atveju sau dar nesuteikė visuotinės tikrovės. Didvyrio mintis yra tik mintis, o didvyrio poelgis yra tiesa, visuotinybė; būtent veiksmas, jo priemonės yra didis ir visuotinis dalykas.

Kai Plotinas ir neoplatonikai vadinami svajotojais ir fantazuotojais, tai jie tokio priekaišto tam tikra prasme visiškai nusipelno. Juk didžiųjų šios mokyklos mokytojų: Plotino, Porfirijo ir Jamblicho – gyvenimo aprašymuose randame pasakojimų, kurie mumyse žadina vaizdinius apie stebukladarius. Kadangi jie palaikė tikėjimą į pagoniškus dievus, tai ir apie dievų atvaizdų garbinimą jie teigė, kad jie, atvaizdai, pilni dieviškumo ir daro dievišką poveikį. Taigi negalima sakyti, kad Aleksandrijos mokyklai nepagrįstai priskiriamas tikėjimas stebuklais.[462] Net ir pasakojimuose apie atskirus asmenis daug kalbama apie įvairius burtus, – tuo galėjome įsitikinti, kai kalbėjome apie Pitagorą; tokios istorijos anuo metu buvo kuriamos netgi dažniau negu senovėje. Per visą tuometinį istorijos laikotarpį tokios stebukladarystės vyravo ir tarp krikščionių, ir tarp pagonių, nes dvasia, pasitraukusi į vidinį gyvenimą, žavėjosi begaline šios vidujybės galia ir didybe ir, nebepaisydama natūralaus įvykių sąryšio, kabinosi į mintį apie aukštesnės galios kišimąsi į gyvenimą. Tačiau Plotino filosofinis mokymas yra labai toli nuo viso to; be minėto visiškai teorinio požiūrio į dievų atvaizdus, Plotino raštuose daugiau nėra nieko, kas būtų priskirtina tokiems stebuklams. Žinoma, kas svajingumu vadina bet kokį dvasios kilimą į tai, kas nejusliška, bet kokį žmogaus tikėjimą dorybe, kilnumu, dieviškumu, amžinybe, bet kokį religinį įsitikinimą, tas neoplatonikus turės priskirti prie svajotojų; bet tada svajingumas bus tiktai tuščias pavadinimas, kurį gali tarti tiktai lūpos tų, kurie yra sauso sampročio šalininkai, arba tų, kurie netiki jokiais aukštesniais dalykais. O jeigu mes svajingumu pavadinsime kilimą į spekuliatyvias tiesas, kurios prieštarauja baigtinėms sampročio kategorijoms, tai tada tuo turėsime kaltinti ir aleksandriečius; bet tada taip pat pagrįstai mes galėsime sakyti, kad ir Platono bei Aristotelio filosofija yra tik svajonės. Juk

Plotinas, žinia, susižavėjęs kalba apie dvasios kilimą į mąstymą; kitaip tariant, tai veikiau ir yra tikras ir platoniškas žavėjimasis, kuris yra savęs iškėlimas į minties judėjimo sferą.

Plotinui prikaišiojamas svajingumas ir remiantis tuo, kaip jis apibrėžia arba aprašo atskiros sąmonės santykį su absoliučiosios esmės pažinimu; jo požiūriu, siela, kuri atsitraukia nuo kūno ir netenka visų vaizdinių, išskyrus grynosios esmės vaizdinį, priartėja prie dieviškumo.[463] Plotino filosofijos principas yra protas, kuris yra pats savyje ir sau. Plotinas kalba apie tai, kad tikra esamybė sužinoma tik ekstazės dėka; bet šita ekstazė neturi būti įsivaizduojama kaip svajingumo būsena. Jis ją vadina tam tikru sielos supaprastėjimu, dėl kurio ji įgyja palaimingą ramybę, nes pats jos objektas yra paprastas ir ramus.[464] Šitas sielos atsitraukimas nuo kūno įvyksta su grynos minties pagalba; veiklumas yra mąstymas, bet kartu ir objektas. Taigi tai yra ramus vyksmas be karšto kraujo ir vaizduotės. Ir ekstazė nėra vien pojūčių ir fantazijos įsiliepsnojimas, o veikiau išėjimas už juslinės sąmonės turinio ribų; tatai yra grynas mąstymas, kuris yra pats pas save ir kuris yra savo paties objektas. Plotinas apie šitą būseną dažnai kalba taip, kaip kartą yra pasakęs: „Dažnai, kai aš iš kūno pabundu į save patį ir būnu už kito", už išorinio pasaulio, „ribų, savo paties viduje, aš turiu žavėjimosi vertą įžvalgą ir gyvenu dievišką gyvenimą", ir t. t.[465] Tačiau tai, ką jis šitoje ekstazėje sužino, yra filosofinės mintys, spekuliatyvios sąvokos ir idėjos.

Tai, dėl ko Plotinas vadinamas svajotoju, iš dalies yra pats apibūdinimas, tai, ką jis vadina ekstaze, iš dalies ir pats dalykas. α. Kai dėl apibūdinimo, tai turime pastebėti, kad tiems, kurie Plotiną vadina svajotoju, ekstazė reiškia ne ką kita, o būseną, į kurią įgena save pamišę indai, brahmanai, vienuoliai ir vienuolės, – kad pasiektų gryno pasitraukimo į save pačius būseną, jie stengiasi išdildyti savyje visus tikrovės vaizdinius ir bet kokį jos matymą, ir tai iš dalies yra pastovi jų būsena, o iš dalies šitame nuolatiniame žvelgime į tuštumą, nesvarbu, ar ji jiems rodytųsi kaip šviesa, ar kaip tamsa, nėra jokio ju-

dėjimo, jokių skirtybių, apskritai jokio mąstymo. β. Dėl paties dalyko: tie, kurie yra įsitikinę, kad absoliučioji esmė mąstyme yra ne pats mąstymas, visada kalba apie tai, kad Dievas yra anapus sąmonės ir jo mąstymas yra sąvoka apie jį, bet jo egzistavimas arba tikrovė yra visai kitas dalykas; antai jeigu mes mąstytume ar įsivaizduotume gyvūną ar akmenį, mūsų sąvoka apie jį arba mūsų vaizdinys būtų kažkas visiškai kita negu pats šitas gyvūnas, taigi tarsi pastarasis ir būtų jo tiesa. Tačiau juk čia kalbama ne apie juslinį gyvūną, o apie jo esmę; tai jo sąvoka. Gyvūno esmė jusliniame gyvūne glūdi ne kaip esmė, o kaip vienis su objektine atskirybe, kuri yra tam tikras anos visuotinybės būdas; o kaip esmė tatai yra mūsų sąvoka, ir iš tikrųjų tiktai ji yra tiesa, o tai, kas jusliška, yra negatyvu. Taigi mūsų sąvoka apie absoliučią esmę yra pati esmė, jeigu ji yra absoliučios esmės sąvoka, o ne sąvoka apie kažką kita. Tačiau pasirodo, kad šita esmė Dievo neišsemia; juk jis yra ne tik esmė, ne tik savo sąvoka, bet ir savo egzistavimas. Jo egzistavimas kaip grynoji esmė yra mūsų mąstymas apie jį; tačiau realus jo egzistavimas yra gamta. Ir šitame realiame egzistavime Aš yra atskiras mąstantysis; jis šitam egzistavimui priklauso kaip jo momentas, tačiau jis nėra tas egzistavimas. Nuo esmės kaip esmės egzistavimo reikia pereiti prie egzistavimo kaip realaus egzistavimo, prie egzistavimo kaip tokio; bet Dievas kaip toks yra anapus atskiros savimonės. Taigi Dievas α) yra anapus atskiros savimonės kaip esmė, kaip grynas mąstymas, ir šiuo atveju objektinis jo buvimo būdas yra įveiktas; β) kaip atskira tikrovė jis yra gamta. Anapus mąstymo jis yra tik tikrovė, gamta; tačiau kaip tik pastaroji pati sugrįžta į esmę, kitaip tariant, sąmonės atskirumas įveikiamas.

Štai kodėl Plotinas buvo vertinamas kaip svajotojas: jo požiūriu, Dievo esmė yra pats mąstymas ir Dievas glūdi mąstyme. Antai krikščionys sako Dievą vieną kartą buvus jusliniu būdu – tam tikru laiku ir tam tikroje vietoje, tačiau taip pat tiki jį ir toliau gyvenant jų bendruomenėje ir esant jos dvasia; taip ir Plotinas mano, kad absoliučioji esmė glūdi savimo-

nės mąstyme ir jame egzistuoja kaip esmė, kitaip tariant, kad pats mąstymas yra dieviškas. – Tačiau kad šitame savimonės supaprastinime nėra nieko svajotojiška, parodo tai, jog kaip tik šitas netarpiškas žinojimas apie Dievą yra jo mąstymas ir supratimas, o ne kažkoks tuščias jautimas arba – tai taip pat tuščia – kažkoks matymas. Taigi Plotinas priartėjo prie Dievo šitokio supratimo; ir vaizdinga jo kalba irgi gerokai skiriasi nuo painių mitinių vaizdinių. Plotino filosofijos idėja yra intelektualizmas arba tam tikras aukštas idealizmas, tačiau sąvokos požiūriu jis dar nėra išbaigtas idealizmas.

O jeigu kalbėsime apie svarbiausią apibrėžtą Plotino mintį, apie tai, kas jo filosofijoje yra objektyvu, apie jos turinį, kuris slypi šitoje ekstazėje, šitoje pas save esančio mąstymo būtyje, tai savo svarbiausių aspektų požiūriu šitas turinys apskritai yra toks, kaip ir buvo kalbėta.

1. Pradinis dalykas, tai, kas absoliutu, kas yra pagrindas, Plotino, taip kaip ir Filono, filosofijoje yra grynoji *būtis,* nekintamybė, pagrindas ir priežastis bet kokios besireiškiančios būties; šios grynosios būties galimybė nėra atskirta nuo būties tikrovės, ji yra absoliuti tikrovė joje pačioje. Tatai yra esmiška vienybė arba vienybė kaip visų esmių esmė. Pradas, tiesa yra ne esaties daugis, kuris reiškiasi, ne įprastas daiktų substancialumas, pagal kurį kiekvienas iš jų yra nuo kitų atskirtas vienetas, o kaip tik jų vienybė yra jų esmė.[466] Šita vienybė, tiesą sakant, yra ne viskas; juk viskas yra pirmiausia atskirybių rezultatas, atskirybių sutelkimas į tam tikrą joms svetimą vienybę, atskirybių, kurios kaip esmės čia yra pagrindas. Šita vienybė taip pat nėra aukščiau visko, ji nesiskiria nuo esamo visko, antraip ji vėl būtų tik tai, kas mąstoma.[467] Ta vienybė, apie kurią kalba naujoji filosofija, kaip proto reguliatyvas yra tam tikras subjektyvus principas; Plotinas teigia aukščiausią objektyvumą, būtį. Šita vienybė neturi savyje daugio, arba daugis nėra savaime.

Tatai yra tik absoliuti gryna būtis, taip kaip Parmenido bei Zenono filosofijoje, arba tas absoliutus gėris, kurį, kaip matėme, Platonas, o ypač Aristotelis laikė absoliučiu pradu. Pir-

miausia – kas yra gėris? – „Jis yra tai, nuo ko viskas priklauso (εἰς ὃ πάντα ἀπήρτηται)", arba pagal Aristotelį – tas, kurio visi daiktai geidžia (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται), kuris yra jų pradas ir kurio jiems visiems reikia, tuo tarpu jam pačiam nieko nereikia, nes jam pakanka savęs paties, nes jis yra visko matas ir riba, jis iš savęs duoda νοῦς ir esmę (οὐσίαν), ir sielą, ir gyvenimą, ir proto veiklumą (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Ir iki čia viskas yra gražu; tačiau tai yra per daug gražu (ὑπέρκαλος) ir per daug gera (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων) – ὑπεράγαθον,[468] laisvai, karališkai viešpatauja minties pasaulyje (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ).[469] – „Tačiau jis pats yra niekas to, ko pradas jis yra. Juk kai tu sakai „gėris", tai tu neturi nieko daugiau prie to pridėti ir nieko daugiau mąstyti. Kai tu pašalinsi pačią būtį ir tokį priimsi gėrį, tai tave apims nuostaba; ir nukreipdamas save į gėrį bei įgydamas jame ramybę, tu suprasi jį ir jo didybę iš to, kas iš jo plaukia. Ir kai tu šitaip turi būtį prieš save ir ją matai šitame jos grynume, tai tu netenki žado".[470]

Apie absoliučią būtį Plotinas sako, kad ji yra nepažini,[471] taip apie ją sakė ir Filonas, – kad ji yra tai, kas lieka savyje. Aptardamas tai, Plotinas yra labai iškalbus ir dažnai sugrįžta prie minties, kad siela iš esmės turi įsigyti šitos vienybės mąstymą pirmiausia negatyviu judėjimu, kuris yra kažkas kita negu vien tos vienybės teigimas; tai veikiau skeptinis judėjimas, kuris, peržvelgęs visus predikatus, neranda nieko, tik šį vienį. Ir subjektyvaus mąstymo, ir praktinio elgesio tikslas yra gėris; vienio apibrėžimas yra svarbiausias dalykas. Visi predikatai apskritai, pavyzdžiui, būtis, substancija, vieniui netinka, nes jie išreiškia kokį nors apibrėžtumą.[472] Jis savęs nejunta, jis savęs nemąsto, jis pats savęs nesuvokia; juk visame tame esama tam tikro išskyrimo.[473] Tačiau nors gėris yra tai, kas absoliučiai laisva,[474] jis nėra sprendžiantis ir neturi valios; juk valioje glūdi jos pačios ir gėrio skirtumas.[475]

Šita būtis yra ir lieka Dievas, ji yra ne už Dievo ribų, o jame pačiame, ji yra pats šitas tapatumas. „Absoliuti vienybė išsaugo daiktus, kad jie neiškriktų, viskame yra viską persmelkiantis, sutelkiantis ir vienijantis ryšys, kuris yra prieš-

prieša jų susidvejinimo pavojui. Mes tą būtį vadiname vieniu ir gėriu. Būtis nei egzistuoja, nei yra kažkas, nei yra kažkokia, ji yra virš visko. Visos šios kategorijos yra paneigtos; būtis neturi dydžio, ji nėra begalinė. Ji yra daiktų visatos centras, amžinas dorybės šaltinis ir dieviškosios meilės versmė – apie ją viskas sukasi, į ją viskas nukreipta, iš jos visada prasideda ir kyla νοῦς bei savimonė."[476]

Plotinas viską sugrąžina į šitą substanciją; vien tik ji yra tiesa, vien tik ji viskame lieka lygi sau. Tačiau iš šito pirmojo prado viskas išplaukia, ir vienis išsiskleidžia (ir tai susisieja su pasaulio kūrimu ir visais kūriniais). Tačiau šitas kūrimas negali būti suprastas kaip plaukiantis iš absoliuto, jeigu pastarasis yra apibrėžtas kaip abstraktus, o nėra suvoktas kaip savyje veiklus vienis. Šitą perėjimą iš pirmojo į antrąjį Plotinas įvykdo ne filosofiškai arba dialektiškai – šis būtinumas išreiškiamas vaizdiniais ir vaizdais. Antai apie νοῦς, šitą antrąjį, apie ėjimą nuo nepaaiškinamojo prie apreiškimo, Plotinas sako: „Šitas vienas absoliutus gėris yra šaltinis, kuris neturi jokio kito prado, bet yra visų upių pradžia, bet tos upės jo neišsemia, o jis kaip šaltinis lieka ramus pats savyje", lieka santykyje su jomis ir taip tas upes kaip tokias išlaiko savyje; taip tos upės, „kurios išplaukia čia ir ten, dar neištekėjo, bet jau žino, iš kur ir į kur jos privalo tekėti".[477] Šitas išskyrimas yra tas taškas, į kurį Plotinas dažnai sugrįžta; ir šitas perėjimas prie to, kas apibrėžta, šitas pagimdymas yra viena svarbiausių jo filosofijos problemų.

2. Pirmasis, kurį pagimdo šita vienybė, yra jos sūnus, *protas* (νοῦς), antroji dieviškoji esmė, kitas pradas.[478] Čia iškyla pagrindinis sunkumas, jam išspręsti būtinos pastangos – reikia suvokti, kaip vienis nusprendė apibrėžti save. Šis suvokimas net ir dabar yra esminis dalykas. Senovės filosofai dar nesuformulavo šio klausimo taip apibrėžtai kaip mes; tačiau jie su šiuo klausimu jau susidūrė. Νοῦς yra jo savęs paties suradimas. Jis yra δυάς, grynas dvejetas, jis pats ir jo objektas; jame glūdi visa, kas mąstoma. Jis yra šitas išskyrimas, bet grynas išskyrimas, kuris drauge lieka lygus sau. Tačiau

paprastoji vienybė yra pirmasis pradas.[479] – Čia Plotinas griebiasi visokių vaizdinių: „Kokio pobūdžio yra šitas gimimas, kaip iš vienybės apskritai kyla du ir daug – tai nuo senų laikų žinomas ir svarstomas klausimas. Kad tai galėtume žinoti ir pasakyti, turime šauktis Dievo, bet šauktis ne girdimu balsu, o patys išskleisdami jam savo sielą maldoje; tai mes galėsime padaryti tik tada, kai vieniši savyje eisime pas vienišąjį. Apmąstantysis turi būti pats savo viduje kaip kokioje šventovėje, jis turi išlikti savyje ramus ir iškilęs virš visko, paniręs apmąstymuose, kur nėra jokio kitimo."[480] Tatai visada yra mąstančios sielos nuotaika, į kurią Plotinas kviečia ir siekia atvesti. Šitame gryname mąstyme (žiūroje) veikia νοῦς; tai yra pati dieviška veikla.

„Šitas pagimdymas nėra tam tikras judėjimas, kitimas"; kitimas taria esant kitabūtį ir virsta juo. „Kitimas ir tai, kas yra dėl kitimo, taigi kintama, yra trēčia"; o νοῦς dar yra įžvalgos pasilikimas savyje pačioje. „Kadangi protas yra be kitimo iš absoliučios esmės, tai jis yra netarpiškas tos esmės atspindys, jis nėra kilęs iš kažkokios valios ar sprendimo. O Dievas", kaip vienis, kaip gėris, „yra tai, kas nejuda, kūriniai yra švytėjimas iš jo, iš to, kas išlieka. Vienis švyti aplink save (περίλαμψιν); protas teka iš jo (ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος) kaip šviesa iš saulės (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρόν, ὥσπερ περιθέον). „Visi„ substancialūs "daiktai, kurie yra išliekantys, duoda iš savo substancijos kilusią, juos supančią esmę, kuri yra priklausoma nuo jų"; arba veikiau jis sako, kad tai yra tas pats. „Kaip ugnis skleidžia šilumą, sniegas – šaltį, o ypač kaip daiktus supa jų skleidžiamas kvapas", taip νοῦς apšviečia būtį. „Kas pasiekia savo tobulybę, tas pereina į emanaciją – šviesos ratą",[481] skleidžia aplink save puikų kvapą.[482] – Šitam atsiradimui, šitam gimdymui išreikšti jis taip pat naudoja liejimosi per kraštus vaizdą, tačiau vienis lieka tuo pačiu vieniu. „Kadangi vienis savyje yra tobulas, neturi trūkumų, tai jis pilasi per kraštus; ir šitas ištekėjimas yra tai, kas pagimdyta. Tačiau tai gręžiasi į vienį", į gėrį; „vienis yra viso to objektas, turinys ir pilnatvė", visa tai pripildyta Dievo ir gėrisi juo. Ir

šitai yra protas – apskritai šitas pagimdytų dalykų atsigręžimas į pirmąją vienybę. „Pirmoji rimtyje esanti būtis yra absoliuti esmė, o protas yra šitos esmės žiūra."[483] Kitaip tariant, protas atsiranda todėl, kad pati į save atsigręžusi pirmoji esmė mato pati save, kad ji yra tam tikras matantis matymas. Aplink sklindanti šviesa yra tam tikra vienio žiūra; savęs paties linkimas į save (επιστρέφειν, ἐπιστροφή) yra mąstymas, kitaip tariant, νοῦς yra šitas judėjimas ratu.[484]

Tokios yra svarbiausios Plotino apibrėžtys. Ši idėjos prigimties apibrėžtis teisinga visų savo aspektų požiūriu. Tačiau čia susiduriame su vienu keblumu; mums kelia abejonių pagimdymo, atsiradimo samprata. Beribis išsiskleidžia; tačiau tai galima įsivaizduoti įvairiausiais būdais. Antai naujaisiais laikais daug buvo kalbama apie atsiradimą iš Dievo; tačiau tatai visada yra tam tikras juslinis vaizdinys, tai, kas netarpiška. Išsiskleidimo būtinumas šitaip neišreiškiamas; čia tiktai tariama, kad taip vyksta. Tėvas pagimdo amžinąjį sūnų, ir to vaizduotei pakanka; tačiau sąvokai šita apibrėžties, judėjimo netarpiškumo forma nėra pakankama. Taigi idėja kaip šita trejybė savo turinio požiūriu yra suvokta visiškai teisingai, ir tai labai vertinga; šitos apibrėžtys teisingos, bet nepakankamos. Paprastoji vienybė, jos tapsmas yra ana visų predikatų įveika, taigi tai yra absoliutus negatyvumas; atsiradimas ir yra būtent anas negatyvumas savaime – todėl nereikėtų pradėti nuo vienybės ir pereiti prie dvejybės. – Iš Plotino dar būtų galima pateikti daug gražių dalykų, nors jis dažnai kartoja tas pačias mintis; nuolatos randame sugrįžimą į visuotinybę, o tai nėra tikras minties ėjimas į priekį.

Šitas protas yra tiktai įvairiopų idėjų turinys. Visuotinybė, kuri yra pats protas ir jo objektas, dar visiškai nėra svetima nei objektui, nei sau, ji nėra supriešinta su juo. Taigi Dievas yra išsiskyrimas, išsiplėtojimas, bet kartu jis yra atsigręžimas į save patį; šita dvejybė yra tiesiog vienybėje, pastaroji yra jos objektas. Tai, kas mąstoma, čia nėra už νοῦς ribų, νοῦς mintyje turi tik pats save kaip mąstantį. Mąstymo objektas, tai, į ką mąstymas linksta atgal, yra absoliuti vienybė, į kurią kaip to-

kią niekas neįsiskverbia ir kuri yra neapibrėžiama, ji lieka tai, kas nepažinta. Tačiau mąstymas yra toks, kad jis pats yra savo paties objektas; ir dėl to jis turi tam tikrą objektą, įtarpinimo ir veiklos, apskritai jame glūdi dvejybė (δυάς). Tatai yra mąstymas kaip mąstymo mąstymas.[485] Kitaip tariant, šitas mąstymo savyje formavimas, kadangi tas mąstymas yra savo paties objektas, Plotino požiūriu, yra tikrasis intelektualus pasaulis, kuris tam tikru būdu susijęs su jusliniu pasauliu, tačiau šis yra tik netobula ano kopija. Ir daiktai, kurie yra įžvelgiami tokie, kokie jie yra šitame absoliučiame mąstyme, yra kaip λόγοι arba kaip savo sąvokos bei esmės; jie yra juslinių esmių provaizdžiai (Platono išsireiškimu), kaip pirma matėme pavyzdyje apie šaltinį.[486]

Tačiau ta mąstymo apibrėžtis, kad jis yra savęs paties mąstymas, yra visiškai aristoteliška. Bet Plotinas ir aleksandriečiai čia žengia tą žingsnį į priekį, kad, jų požiūriu, šita aristoteliška apibrėžtis, tai, kas mąstoma, ką mintis pagimdo, – yra tikra visata, intelektualusis pasaulis; tai, kas Platono filosofijoje yra idėjos, čia yra formuojantis, gimdantis protas ir intelektas, kuris šituose kūriniuose tikrai yra ir pats yra savo objektas, mąsto pats save.

Plotinas, taip kaip pitagorininkai, sako, kad daiktai kaip skaičiai yra šitame λόγος. „Bet skaičius nėra tai, kas pirma, o vienybė nėra skaičius. Pirmas skaičius yra dvejetas, bet dvejetas kaip neapibrėžta vienybė; vienis yra tai, kas apibrėžia pastarąją. Jis taip pat yra ir siela. Skaičius yra tai, kas tanku; tai, ką pojūtis priima kaip esama, yra vėlesnis dalykas“[487].

Tai, kaip šita daugybė sąvokų glūdi prote, Plotinas apibrėžia tardamas, kad jos prote yra taip, kaip kad elementai konstituoja daiktą, – ne kaip tarpusavyje indiferentiškos rūšys, o kaip skirtybės, kurios visiškai susivienija, taigi jas ne indiferentiškai išskiria erdvė, o vidinis skirtumas, sąvoka; arba, kitaip tariant, jos prote nėra kaip esamos dalys.[488] Tokiu būdu protas apibrėžiamas kaip negatyvi vienybė. Apibūdinimas, kad sąvokos glūdi prote taip, kaip kad daiktą sudaro elementai, yra netinkamas, jeigu jų santykis apibrėžiamas

kaip santykis dalių, iš kurių susideda visuma (dalys yra indiferentiškos viena kitos atžvilgiu, kiekviena iš jų yra sau ir savaime): taip įsivaizduojamas vanduo, titnagžemis ir t. t. tam tikrame kristale, tarsi jie ten būtų kaip tokie. Elementų būtis yra neutralumas, kuriame kiekvienas iš jų kaip tai, kas indiferentiška, kaip esamybė yra įveiktas; jų vienybė yra negatyvioji vienybė, vidinė esmė, individualumo principas, turintis savyje skirtybes.

3. *Kintamam pasauliui* būdingas skirtumas. Savaime ana formų daugybė slypi prote; tačiau jos yra ne tik jame, bet ir jam – tai yra jo skirtumas jo objekto forma. Konkrečiau kalbant, šitas buvimas protui yra trejopas. α. Taigi protui egzistuoja nekintamasis, vienybė; jis savo vienybę mąsto kaip objektą. β. Jis mąsto savęs skyrimąsi nuo esmės; skirtumas, arba esamybės daugybė, jam yra objektas. Jis yra pasaulio sukūrimas; jame viskas turi savo skirtumą ir apibrėžtumą (formą) kitų daiktų atžvilgiu, ir tai yra jų substancija. γ. Substancialumas, išlikimas mąstančiajame yra apibrėžtumas; todėl proto gimdymas arba visų daiktų ištekėjimas iš jo yra toks, kad jis pasilieka viskuo užpildytas arba, kitaip tariant, jame viskas netarpiškai išnyksta. Ir jis yra šitų skirtybių įveika arba vieno daikto virtimas kitu; būtent toks yra jo savęs mąstymo būdas arba tokiu būdu jis yra savo objektas. Tatai ir yra kitimas. Kadangi νοῦς pats save mąsto kaip save keičiantį, bet kartu ir kaip šiame kitime pas save išliekantį paprastą, tai jis mąsto *gyvenimą* apskritai. Ir tai, kad jis sau yra toks objektas, savo paties momentai, kuriuos jis teigia kaip esamus, – tai ir yra tikra, gyva visata. Šitas ištekėjimo iš savęs paties apsigręžimas, šitas savęs mąstymas yra amžinas pasaulio kūrimas.[489]

Iš šitų Plotino minčių aiškėja, kad čia pirmiausia yra įveiktas kitabūtis, tai, kas svetima. Egzistuojantys daiktai savaime yra sąvokos. Dieviškasis protas yra jų mąstymas, ir tas jų buvimas mąstomiems dieviškajame prote yra jų egzistavimas; jų egzistavimas yra ne kas kita, o pats šitas buvimas mąstomiems. Jie yra mąstymo momentai, ir kaip tik dėl to jie yra būties momentai. – Δύναμις ir ἐνέργεια formos Plotino irgi

dažnai vartojamos, jam jos yra svarbiausios apibrėžtys; jis jas labai plačiai išskleidė. – Prote (νοῦς) jis skiria mąstymą (νοῦς), mąstoma (νοητόν) ir mintį (νόησις), todėl νοῦς yra ir vienis, ir viskas; o νόησις yra skirtybių vienybė.[490] „Mintis" yra ne vienybė, o veikiau produktas; tačiau ir mintis, t. y. subjektas, kyla į Dievą. Mąstymo skirtumas nuo išorinio Dievo čia atpuola; todėl neoplatonikai ir kaltinami svajingumu, o ir jie patys šiuo atžvilgiu kalba nuostabą keliančius dalykus.

Įdėmiau patyrinėjus šį trejopą mąstymo būdą – mąstymas kaip paprastumas, kaip skirtingumas ir kaip kintamumas, – matyti, kad jame glūdi trys principai. Pirmasis būdas yra paprastas, skirtumų neįžvelgiantis savo objekto matymas, arba jis yra šviesa. Tai ne materija, o gryna forma, veikmė. Erdvė yra abstraktus grynas šios veikmės tolydumas, ne pati veikmė, o jos nenutrūkstamumo būties forma. Protas kaip šitos šviesos mąstymas pats yra šviesa, bet savyje reali šviesa arba šviesos šviesa.[491]

a. Trys pradai yra vienis, νοῦς ir *siela*. „Νοῦς, toks koks jis yra, yra amžinas veiklumas. Judėjimas į jį ir apie jį yra sielos veikimas. Λόγος, pereidamas nuo νοῦς prie sielos, padaro sielą mąstančią nieko neįterpdamas tarp jų. Mąstymas (νοῦς) yra ne kažkas daugeriopa, o kažkas paprasta, jis yra mąstymas, nes mąsto. Tikrasis νοῦς (ne mūsų, koks jis yra, pavyzdžiui, geisme) mąsto mintyse, ir tai, ką jis mąsto, nėra už jo; jis pats yra tai, ką jis mąsto, jis būtinai turi mintyje save patį ir mato save patį – ir mato save patį ne nemąstantį, o mąstantį. – Mūsų siela yra iš dalies amžinybėje" (šviesoje), „ji yra visuotinės sielos dalis; pastaroji iš dalies yra amžinybėje ir išteka iš jos, bet taip, kad ir toliau mato save pačią ir nekeičia šio matymo dėl kokio nors ketinimo. Visumos puošnumas kiekvienam kūniškam daiktui suteikia tai, ką jis sugeba įvykdyti pagal savo paskirtį ir prigimtį, kaip kad viduryje esanti ugnis viską aplink save sušildo"[492].

„Vienis neprivalo būti vienišas, antraip viskas būtų paslėpta ir neturėtų jokio pavidalo jame, ir nebūtų nieko iš to, kas yra, jeigu jis būtų savyje; ir nebūtų būtybių daugybės,

kurias pagimdė vienis, jeigu nebūtų įgiję kilties (πρόοδον) tie, kurie gavo sielų tvarką; taip pat negalėtų būti ne tik sielų, bet negalėtų pasirodyti ir tai, kas privalo būti jų pagimdyta. Juk kiekvienai prigimčiai būdinga kažką padaryti ir išryškinti pagal save, kaip kad sėkla plaukia iš tam tikros nedalomos pradžios. Niekas nekliudo, kad viskam būtų suteikta dalelė gėrio prigimties."[493] Plotinas tarsi palieka viską, kas kūniška, kas jusliška, nuošalyje, neturi jokio intereso ir pagrindo tatai aiškinti, o siekia tiktai nuo visko apsivalyti, kad tai nepakenktų visuotinei sielai ir mūsų sielai.

b. Toliau Plotinas kalba apie materialaus pasaulio prado, apie blogio kilmę. Juslinio pasaulio pradas yra *materija;* apie šią materiją Plotinas filosofuoja daug, o, remdamasis ja, jis taip pat daug kalba apie blogį. Materija yra nesamybė (οὐκ ὄν), kuri savyje turi esamybės vaizdą. Daiktai yra skirtingi dėl savo grynos formos, dėl juos išskiriančių skirtybių; skirtybių visuotinumas yra negatyvumas, ir tai yra materija. Pirma absoliuti vienybė yra būtis, o šita objektiškumo vienybė yra negatyvumas; ji neturi jokių predikatų ir savybių, jokios figūros ir t. t. Taigi ji pati yra tam tikra mintis, gryna sąvoka, – gryno neapibrėžtumo sąvoka, kitaip tariant, ji yra visuotinė galimybė be energijos. Plotinas labai gerai aprašo šitą gryną galimybę ir ją apibrėžia kaip negatyvų pradą.[494] Apie tai Plotinas kalba plačiai.

„Bronza yra statula tik kaip galimybė. Tame, kas nėra kažkas išliekama, galimybė (τὸ δυνάμει) buvo kažkas visiškai kita. Bet jeigu gramatikas kaip galimybė tampa juo ir kaip tikrovė (ἐνεργεία γένηται), tai tokiu atveju galima ir tikra yra tas pats. Nežinantysis yra toks tik sąlygiškai (κατὰ συμβεβηκός), ir ne dėl to, kad yra nežinantis, o dėl to, kad jis yra žinantis kaip galimybė. Siela, esanti sau, išlaiko tai, kas ji yra kaip galimybė, ir dėl to, kad ji yra žinanti (ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἣν ἧπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει: *Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc dicitur in potentia).* Nebūtų netinkama energiją, kadangi

ji egzistuoja kaip energija, o ne vien kaip galimybė, vadinti forma ir idėja (εἶδος), vadinti ją ne energija apskritai (ἁπλῶς), o kažkokio apibrėžto dalyko energija (τοῦ καὶ ἐνέργειαν, *sed potius huius actum.* Fic.). Juk mes, galimas daiktas, galime pavadinti tikresne (κυριώτερον) tam tikrą kitą energiją, kuri yra priešinga į tikrovę vedančiai galimybei (τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν, *quae educit in actum*), nes galimybė iš tam tikro kita gauna buvimą kaip tikrovę. Mat galimybės dėka galimybė įgyja savyje pačioje tikrovę, kaip kad įgūdis ir su juo susijęs veiksmas, kaip drąsumas ir drąsus poelgis"[495].

„Jeigu tame, kas mąstoma" („inteligibilus pasaulis" yra netinkamas išsireiškimas; čia niekur nekalbama apie pasaulį, o sakoma ἐν τοῖς νοητοῖς), „nėra materijos, nes materija yra tai, kas yra kaip galimybė (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), ir niekas netampa nei kaip" (*utpote,* o ne *quam*) „toks, kurio dar nėra, nei kaip toks, kuris keičiasi į kita, arba kaip liekantis pagimdo kita, arba iš savęs išeidamas leidžia būti kitam vietoj savęs, tada čia nėra vien tik kažkas galima, o yra ta vieta, kur" (ne karalystėje, *in regno*) „yra esamybė ir amžinybė ir kur nėra laiko. Čia materija būtų kaip forma (εἶδος), taip kaip siela, tam tikra forma, yra materija kitam (πρὸς ἕτερον)".[496] (Čia prasideda labai neaiškūs dalykai.) – Materija apskritai nėra *actu.*[497] „Ji yra esamybė kaip galimybė. Jos būtis yra tik tai, kas paskelbia tapsmą (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον), nes jos būtis pavirsta tuo, kas egzistuos (ὃ ἔσται). Tai, kas egzistuoja kaip galimybė, yra ne kažkas, o viskas"; tik energija yra apibrėžta. „Materija visada lieka linkstanti į kita (μένουσα πρὸς ἄλλο), ji yra būsimojo galimybė (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς). Ji paliekama kaip blyškus ir apniukęs vaizdas (εἴδωλον), kuris nesiduoda formuojamas. Ar materija kaip tikrovė yra vaizdas? Taigi kaip tikrovė ji yra melas? Tai yra tas pat kaip teisingas melas (ἀληθινὸν ψεῦδος), kaip iš tiesų nesama (ὄντως μὴ ὄν)"; energija ją paverčia netiesa. „Taigi kaip tikrovė tatai nėra kažkokia esamybė, kuri savo tiesą" (tai, kas ji iš tikrųjų yra) „turi (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) nesamybėje (μὴ ὄντι)"; tokios esamybės tiesoje nėra, „nebūtyje ji turi savo būtį". Nebūtis išreiškia materijos prigimtį, tai yra jos

kaip gryno negatyvumo apibrėžtis. „Jeigu iš klaidos bus atimta jos klaida, tai bus atimta visa ta esmė, kurią ji turėjo. Lygiai taip pat, jeigu tu į tai, kas turi savo būtį ir savo esmę kaip galimybę, įvesi tikrovę, tu sugriausi šios substancijos priežastį, nes jai būtis buvo galimybė. Jeigu norima materiją išsaugoti nepaliestą, ją reikia išsaugoti kaip materiją; todėl, kaip atrodo, mes turime sakyti, kad ji yra tik kaip galimybė, kad ji pasiliktų tas, kas ji yra."[498]

c. *Blogis* kaip gėrio priešybė dabar tampa nagrinėjimo objektu, ir apskritai blogio kilmės klausimas turi dominti žmogaus sąmonę. Negatyvumą mąstymo požiūriu aleksandriečiai teigė kaip materiją. Kadangi dabar atsirado konkrečios dvasios sąmonė, tai ir abstraktus negatyvumas suvokiamas šituo konkrečiu būdu kaip esantis dvasios viduje, taigi jis suvokiamas kaip dvasios negatyvumas. Plotinas šitą blogio klausimą nagrinėja dažnai, tačiau mąstymas tame nagrinėjime nenueina toli. Apskritai čia vyrauja vaizdiniai, kad sielos veikimas yra judėjimas į vienį, kad tarp sielos ir λόγος nieko nėra, nes mintis kaip savo objektą turi tik save, mato save kaip mąstančią.[499] Gėris yra tai, nuo ko viskas priklauso, kas viską pažymi kas yra kas, jis yra tas, kam savęs pakanka, jis yra visko matas, pradas ir riba visko, kas suteikia ne tik gražumą, bet ir sielą bei gyvenimą; karališkai viešpataudamas mintyje, jis yra virš to, kas geriausia.[500] „Gėris yra νοῦς, bet ne toks protas, kokį jį mes tariame esant – kuris, remdamasis tam tikra prielaida (ἐκ προτάσεως), save pripildo ir supranta tai, kas jam sakoma, kuris sprendžia ir iš to, kas išplaukia, kuria teoriją ir iš padarinių pažįsta tai, kas yra, kaip kažką, ko prieš tai jis neturėjo, o prieš savo pažinimą buvo tuščias, nors jis buvo protas. O šitas νοῦς, intelektas, turi viską, yra viskas ir gyvena pas save", jame slypi viskas; „jis turi viską to neturėdamas", nes jame tai glūdi kaip idealu, kaip inteligibilu. „Tačiau jis to neturi ta prasme, kuria apie kokį nors turimą dalyką sakoma, kad jis yra kažkas kita ir svetima; tai, ką turi šis protas, nuo jo nesiskiria. Juk jis yra visiškai kiekvienas ir visur viskas, jis nesimaišo, o visada yra savaime ir sau."

„Tas, kas pritampa prie jo, pritampa prie jo ne kaip prie viso, o pritampa tiek, kiek gali. Ir jis" (νοῦς) „yra pirmoji ano" (baigtinio νοῦς) „energija" – arba ano energija yra pirmoji – „ir pirmoji substancija, nes anas pasilieka savyje" (kaip baigtinis). „Jis veikia apie aną, mat jis aplink jį gyvena (?). Esanti už jo ir apie jį besisukanti" (χωρεύσασα, *circa hunc se versans*) „siela, žiūrėdama į jį ir iš vidaus jį matydama, per jį įžvelgia Dievą; tatai ir yra turtingas ir palaimingas dievų gyvenimas." Intelektas yra veikla, tačiau kaip tokia jis liejasi per kraštus ir išeina už savo ribų; taigi ji yra skaidanti, tačiau savo skirtume turėdama reikalą tik su savimi, ji lieka dieviškoje vienybėje ir jos turtingame ir palaimingame gyvenime. „Ir jeigu viskas apsiribotų tuo, tai nebūtų blogio. Tačiau yra pirmieji gėriai ir antrieji, ir tretieji, visi supa visko karalių, ir šis (ἐκεῖνο) yra visų gėrių pradininkas, ir viskas yra jo"; tačiau čia jau glūdi skirtumo momentas – „ir antrieji gėriai sukasi apie (περί) antruosius, tretieji – apie trečiuosius".[501]

„Jeigu tai yra esamybė ir tai, kas yra dar aukščiau už būtį, tai blogis nėra esamybėje nei tame, kas yra dar aukščiau už būtį; juk tai yra gėris. Taigi lieka vien tai, kad blogis, jeigu jis yra, slypi nesamybėje kaip tam tikra jos forma – tačiau nesamybę reikia suprasti ne kaip visai nesančią, o tik kaip esamybės kìta". Blogis nėra absoliutus, nuo Dievo nepriklausomas pradas, kaip apie jį manė gnostikai, manichėjai. „Jis nėra tam tikra nesamybė, tokia kaip judėjimas ir rimtis esamybėje, jis yra kaip tam tikras esamybės atvaizdas (εἰκὼν τοῦ ὄντος) arba net kaip kažkas dar daugiau – kaip nesantis (ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Tai juslinė visata."[502] Blogis šaknijasi nebūtyje.

Aštuntoje pirmosios eneados knygoje jis sako: „Tačiau kaip blogis pažįstamas? Kai mąstymas nusigręžia nuo savęs, atsiranda materija. Materija atsiranda tik kaip kìta abstrakcija. Mes sakome, kad tai, kas lieka atėmus idėjas, yra materija", blogis. „Mintis dėl to tampa tuo, kas yra kita, nemintimi, nes ji išdrįsta save nukreipti į tai, kas jai nėra sava (διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ)",

o nesāva jai yra materija, ir tai yra blogis. „Kaip kad akis nusigręžia nuo šviesos, kad pamatytų tamsą, kurios šviesoje ji nemato, – kaip tik tai ir yra tam tikras matymas, kuris yra nematymas, – taip ir mintis kenčia priešingybę to, kas ji yra, kad pamatytų savo priešingybę (ἔπαθε τοὐναντίον ἤ ἐστι, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον)".[503] Šitas abstraktus kìta ir yra blogis. Besaikio matymas ir yra nematymas. „Tai, kas jusliška, saiko" – ὅρος, νοῦς – „atžvilgiu yra besaikis, begalinis"; beribis „atžvilgiu to, kas ribota (πέρας), yra tai, kas neapibrėžta, nerimsta, nepasotinama, kas tiesiog stokoja. Toks jusliškumo pobūdis jam yra ne akcidencija (συμβεβηκότα), o jo substancija (οὐσία)". Tai, kas jusliška, visada nukreipta į tapsmą; negalima sakyti, kad tai yra, o tiktai galima sakyti, kad tai visada bus. – „Į νοῦς nukreipta (νεύουσα) siela yra gryna, ji neprisileidžia materijos ir viso to, kas neapibrėžta ir besaikiška (ἀόριστος καὶ ἄμετρον)."[504]

„Tačiau jeigu yra gėris, tai kodėl būtinai turi būti ir blogis? Todėl, kad tame, kas yra visuma, materija turi būti, todėl, kad iš priešybių būtinai susideda visuma. To nebūtų, jeigu nebūtų materijos. Pasaulio prigimtis yra sumaišyta iš νοῦς ir būtinumo. Būti pas dievus reiškia būti tame, kas mąstoma, nes jie yra nemirtingi. Taip mes galime suprasti ir blogio būtinumą. Juk kadangi yra ne *vien tik* gėris, tai materija būtina kaip gėrio priešingybė, kad jis pasirodytų." Tatai yra πρόοδος, šis išėjimas yra veikla ir apsigręžimas į save, taigi išsiskyrimas ir priešybių pasirodymas savyje. Kad pasirodytų gėris, būtina materija, ir ji yra galutinė priešpriešа tam pasirodymui. „Arba galima pasakyti ir taip, kad kraštutinis dalykas, kurį sukelia nuolatinis smukimas ir atkritimas ir už kurio nebegalima nusmukti dar žemiau, yra blogis; būtinai turi būti kažkas po pirmojo, taigi taip pat ir kraštutinis. Ir tai yra materija, ji jau nebeturi nieko iš gėrio; ir tai yra blogio būtinumas."[505]

„Materija yra tikroji nebūtis kaip save patį įveikiantis judėjimas; ji yra absoliutus nerimas, tačiau šis pats yra rimtis, tai yra priešingumas pats savaime; materija yra didumas, kuris yra mažas, mažumas, kuris yra didelis, ji yra daugiau, ku-

ris yra mažiau, mažiau, kuris yra daugiau. Apibrėžta kuriuo nors vienu būdu, ji veikiau yra to priešybė; kai ji įžvelgiama, teigiama, ji nėra teigiama, ji pasprunka; arba kai ji neteigiama, ji teigiama – taigi ji yra tiesiog apgaulinga."[506] Todėl pati materija yra nenykstama, ji gali virsti į nieką;[507] pati kitimo idėja yra tai, kas nenyksta, bet tai, ką ši idėja apima, yra kintama. Tačiau šita materija nėra visiškai beformė; matėme, kad protas su savo objektu santykiuoja trečiuoju būdu – kaip su savo skirtumu. Šitas santykis, virsmas, kitėjimas yra visatos gyvenimas, visuotinė jo siela. Jos būtis nėra prote vykstantis kitėjimas, jos būtis – tai jos netarpiškas savęs mąstymas.

Plotino, kaip ir Pitagoro, filosofijoje svarbiausia yra sielos atvedimas (ἀγωγή) į dorybę. Jau matėme, kad Plotinas dažnai priekaištauja gnostikams, ypač devintoje antrosios eneados knygoje. Gnostikai tiesa padarė tai, kas dvasiška, intelektualu; gnostikų vardą jie gavo nuo žodžio γνῶσις, pažinimas. Jie rėmėsi krikščionių knygomis, tačiau jie viską traktavo kaip tai, kas dvasiška; esaties, tikrovės formą, kuri Kristaus asmenyje yra esminis momentas, jie pavertė visuotine mintimi. Pasisakydamas prieš gnostikus, Plotinas kaip esminio dalyko tvirtai laikosi inteligibilumo ryšio su tikrove. Jis sako: „Gerais tampama ne pasaulio, jame esančių dievų ir kitų gražių dalykų niekinimu. Blogas žmogus niekina dievus, ir tik tai darydamas jis pasidaro tikrai blogas. Ir tada jų apsimestinė pagarba inteligibiliems dievams (νοητοὺς θεούς) neturi jokio atitikmens (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, *consentaneum sive cognatum nihil habet).*" Gnostikai tvirtina, kad jie mąstomiems dievams reiškia aukščiausią pagarbą; tačiau jeigu apsiribojama tik tuo, kas mąstoma, tai nebūna harmonijos mintyse ir tikrovės pasaulyje. „Sielos, esančios tikrovės pasaulyje, daug labiau giminingos su tenykščiu, o ne su mūsų pasauliu. Ar galimas daiktas, kad šitas tikrovės pasaulis būtų atkirstas nuo ano? Tie, kurie niekina giminystę su anuo (ἐκείνοις), jį pažįsta tik žodžiais (λόγῳ, *verbis* Fic.). Negi būtų dievobaiminga tikėti, kad apvaizda (πρόνοια)", dieviškumas, „nepasiekia to, kas čionykštiška (εἰς τὰ τῇδε)? Kodėl Dievui nebūti ir čia? Antraip iš kur jis žinotų, kad jie", žmo-

nės, „yra čia?" – „Taigi jis yra drauge su viskuo ir yra šiame pasaulyje, kad ir kokiu būdu tai būtų, o tai reiškia, kad pasaulis jame dalyvauja. Jeigu jis toli nuo pasaulio, tai jis toli ir nuo mūsų; ir jūs tada nieko negalėtumėte pasakyti apie jį ir jo kūrinius. Šitas pasaulis taip pat yra jo, jis nėra jo apleistas ir nebus jo apleistas. Juk visuma daug daugiau negu dalis dalyvauja Dievo apvaizdoje, ir dar daugiau joje dalyvauja pasaulio siela. Tatai įrodo pasaulio būtį ir protingumą."[508]

Taip apibrėžtai Plotinas pasisako prieš gnostikus ir prieš grynąjį intelektualumą. Gnostikai buvo priešiški Vakarų Bažnyčiai, ir ši su jais nuolat kovojo; tai, kad Kristuje buvo neigiamas arba iš jo pašalinamas esaties momentas, buvo pirmųjų krikščionybės šimtmečių erezija. Gnostikai sakė, kad Kristaus esatis buvo tik tam tikras tariamas kūnas. Visiškai to paties požiūrio laikėsi ir manichėjai, sakydami, kad Dievas, gėris, pasirodo, apšviečia ir taip pagimdo tam tikrą inteligibilų pasaulį. Tada trečiasis momentas yra νοῦς, dvasia kaip apsigręžianti, teigianti antrąjį ir pirmąjį momentus kaip vienį, juntanti juos kaip vienį, ir šitas jutimas yra meilė. Idėją šita erezija pažįsta labai gerai; tačiau ji atmeta tą pavienės tikrovės formą, kuria krikščionių religijoje tikrovė įsivaizduojama. Todėl Kristaus nukryžiavimas čia pasirodo tik kaip tariamas nukryžiavimas, jis suprantamas tik alegoriškai – kad tai yra tam tikras įkalintos sielos kančių vaizdas. Taip atsiranda vaizdinys, kad Kristus yra nukryžiuotas visame pasaulyje, kad jis kenčia sieloje, kad tai yra mintinis nukryžiavimas. Vegetacija sujungiamos šviesos dalys, ir šis susijungimas pasirodo kaip augalai.[509] Tokį vaizdinį gnostikai vertina kaip visuotinę idėją, kuri pasikartoja visose atskirose prigimtyse – augaliniuose ir gyvuliniuose procesuose, taip pat sielos prigimtyje. Taigi Plotinas ir pasisako prieš tokius gnostikų vaizdinius. Ir Bažnyčia pirmiausia teigia dieviškosios ir žmogiškosios prigimties vienybę. Toks vaizdinys krikščionių religijoje įsitvirtino ir buvo įsisąmonintas, todėl žmogaus prigimtis jos tikrovėje čia vertinama kaip „šita", taigi ji nėra suprantama tik alegorine arba filosofine prasme.

Tatai ir yra svarbiausioji Plotino intelektualizmo ir idealizmo idėja, tie bendrieji jo vaizdiniai, kuriais jis paaiškina visus ypatingus dalykus; šitas paaiškinimas dažnai būna vaizdinis. Tai, ko pasigendama Plotino filosofijoje, yra du momentai. α. Kaip sakyta, pasigendama sąvokos. Susidvejinimas, emanacija, ištekėjimas arba išėjimas, pasirodymas, iškritimas – tai žodžiai, kurie daug turėjo atlaikyti ir naujaisiais laikais, bet iš tikrųjų jie nieko nesako. Skepticizmas ir dogmatizmas, kaip sąmonė, kaip pažinimas, teigia subjektyvumo ir objektyvumo priešingumą; Plotinas jį atmetė ir pakilo į pačią aukščiausią sferą, į aristotelinį mąstymo mąstymą; iš Aristotelio jis perėmė daug daugiau negu iš Platono. Jis nėra dialektiškas – nei išeidamas pats iš savęs, nei kaip iš pačios savęs į save sugrįžtanti sąmonė.

β. Tolesnis nusileidimas – iš dalies prie gamtos, iš dalies prie sąmonės, kuri reiškiasi – nors jis yra aukštosios sielos veiksmas, bet jame daug savivalės, jam nebūdingas sąvokos būtinumas, nes tai, kas turėtų būti apibrėžta sąvokomis, čia pateikiama įvairiais vaizdais, suteikiama tam tikra tikrovės forma, – ir tai yra mažų mažiausia netinkama ir neadekvati išraiška. Aš pateiksiu tik vieną pavyzdį. Mūsų siela priklauso ne vien proto pasauliui, kuriame ji buvo tobula, palaiminga ir neturėjo jokių ydų; tik jos mąstymo galia priklauso pirmajam protui. Jos gebėjimas judėti, ji kaip gyvenimas, ištekėjo iš samprotaujančios pasaulio sielos, o jos jutimas – iš juntančio pasaulio sielos. Plotinas teigia, kad pirmoji pasaulio siela yra netarpiška veikmė proto, kuris yra savo paties objektas; ji yra gryna siela, esanti virš Žemės, ji gyvena viršutiniame žvaigždynų danguje. Šita pirmoji siela gimdo; iš jos savo ruožtu išteka visiškai juslinė siela. Atskiros, ypatingos, nuo visumos atskirtos sielos poreikis suteikia jai kūną; šį ji įgyja viršutinėje dangaus srityje. Kartu su šituo kūnu ji gauna fantaziją ir atmintį. Galiausiai ji patraukia prie juslinio pasaulio sielos; iš pastarosios ji gauna pojūčius, geismus ir vegetaciniu būdu save palaikančią gyvybę.[510]

Šitą atkritimą, šitą tolesnį sielos sukūnėjimą aprašo Plotino sekėjai; siela iš Paukščių Tako ir Zodiako nusėda žemiau esančiose planetų sferose ir kiekvienoje iš jų įgyja naujų gebėjimų ir pradeda lavinti savo galias: pirmiausia ji Saturne įgyja gebėjimą spręsti apie daiktus, po to Jupiteryje įgyja valios veiklumo jėgą, Marse – polinkius ir paskatas, Saulėje – pojūčius, nuomonę ir fantaziją, Veneroje – juslinius, į atskirybę nukreiptus geismus, galiausiai Mėnulyje – gimdymo galią.[511]

Tad tai, ką pats Plotinas iš vienos pusės pateikia kaip inteligibilius momentus, dvasios sferoje jis taip pat paverčia tam tikra esančia būtybe, ypatinga būtybe. Siela, kuri turi tik geismą, yra gyvūnas; siela, kuri tik vegetuoja, turi tik gebėjimą gimdyti, yra augalas. Tačiau tatai nėra dvasios kokios nors ypatingos būsenos, esančios už visuotinės dvasios kaip ypatingos pakopos pasaulinės dvasios savęs pačios savimonėje. Tačiau Saturnas ir Jupiteris su visu tuo neturi nieko bendra. Kai jie savo potencija išreiškia sielos momentus, tai yra tas pat, kaip ir tai, kai kiekvienas iš jų išreikštų kokį nors ypatingą metalą. Kaip Saturnas išreiškia šviną, Jupiteris – alavą ir t. t., lygiai taip Saturnas išreiškia sprendimą, Jupiteris – valią ir t. t. Lengviau pasakyti, kad Saturnas atitinka šviną ir t. t. arba kad jis atstovauja švinui, negu išreikšti jo sąvoką, jo esmę; čia esama tik palyginimo su tuo, kas taip pat nesuprasta, o būtent su jusliniu daiktu, kuris išlaužtas iš piršto, – tas pat yra pasakyti, kad Saturnas yra sprendinys, jam atstovauja arba dar kaip nors; juk tiktai tam čia atsiranda siela. Tačiau tokie vaizdiniai, kaip šie, yra netikę ir klaidingi, tai tas pat kaip sakyti – siela yra švinas ir t. t. Švino esmė nėra šita juslinė būtis, nėra tai, kas vadinama švinu, be to, šitas tokios būsenos momentas sielai nėra tikrovė; juk kalbama kaip tik apie sielos „savaime", o šiuo atveju išreiškiama tik juslinė būtis.

3. Porfirijas ir Jamblichas

Garsūs Plotino mokiniai yra Porfirijas ir Jamblichas; pirmasis, siras, mirė 304 m.[512], antrasis, taip pat kilęs iš Sirijos, – 333 m.[513] Be kitų *Porfirijo* veikalų, dar išliko ir jo įvadas į Aristotelio „Organoną" apie gimines, rūšis, sprendinius, kuriame Aristotelio logika išdėstyta pagal pagrindinius jos momentus; šis veikalas, beje, visais laikais buvo Aristotelio logikos dėstymo vadovėlis bei šaltinis, iš kurio buvo semiamasi šios logikos formos; mūsų įprastuose logikos vadovėliuose nedaug daugiau dalykų, kurių nebūtų šitame įvade. Jo pastangos logikos srityje rodo, kad neoplatonikai jau stipriau jautė mąstymo apibrėžtumo poreikį. Porfirijo išdėstyta logika – tai kažkas labai samprotiška ir formalu; neoplatonikų savitumas yra tas, kad jie samprotinę logiką, visiškai samprotinį empirinį mokslų traktavimą sujungė su visiškai spekuliatyvia idėja, o praktikos srityje – su tikėjimu teurgija, stebuklais ir visokiais keistais dalykais. Porfirijas parašė Plotino biografiją, kurioje šis vaizduojamas kaip stebukladarys, bet tokius dalykus palikime literatūrai.

Miglotas ir painus yra *Jamblichas,* kurį jau minėjome kaip Pitagoro biografą. Neoplatonikai daug dėmesio skyrė Pitagoro filosofijai, o svarbiausia – jie vėl atgaivino pitagoriškąją skaičiais pagrįstų apibrėžimų formą. Jamblichas buvo labai gerbiamas tų laikų mokytojas ir net pelnė dieviškojo mokytojo vardą; tačiau jo filosofiniai raštai yra tam tikros kompiliacijos, nepasižyminčios ypatingu originalumu, o ir jo Pitagoro biografija jo protui nedaro daug garbės. Jo mintis nusmunka į fantazavimą, intelektuali visata virsta demonų ir angelų pasauliu, kuriame jie klasifikuojami, o spekuliacija – tam tikra magija. Jie tai vadino teologija. Stebukle spekuliacija, dieviškoji idėja tarsi netarpiškai susiejama su tikrove – jos neišreiškiamos tam tikru visuotiniu būdu. Gerai nežinoma, ar veikalas „De mysteriis Aegyptiorum" priklauso Jamblichui. Vėliau Proklas šį veikalą labai gyrė ir teigė, kad iš jo pasisavino savo svarbiausią idėją.[514]

4. Proklas

Svarbesnis yra *Proklas,* vėlyvasis neoplatonikas, kurį dar aptarsime. Proklas gimė 412 m. Konstantinopolyje, o mirė 485 m. Atėnuose; tačiau jis mokėsi ir gyveno daugiausia Atėnuose pas Plutarchą. Marinas jo *gyvenimą* aprašė tokiu pat stiliumi kaip ir anksčiau minėtų neoplatonikų. Pasak to aprašymo, jo tėvai buvo iš Ksanto miesto Likijoje, Mažojoje Azijoje; kadangi Apolonas ir Minerva buvo šito miesto dievybės globėjai, tai jis, nuolankiai dėkodamas, juos garbino, o ir jie patys jam, kaip savo numylėtiniui, reiškė ypatingą dėmesį ir asmeniškai pasirodydavo; antai Apolonas prisilietimu prie jo galvos jį išgydė, o Minerva iš jo pareikalavo, kad vyktų į Atėnus. Iš pradžių jis nuvyko į Aleksandriją studijuoti retoriką ir filosofiją, po to – į Atėnus pas neoplatonikus Plutarchą ir Sirianą. Čia jis iš pradžių studijavo Aristotelio, paskui Platono filosofiją. Marinas tvirtina, kad į slėpiningą filosofijos turinį jį pirmiausia įšventino Plutarcho duktė Asklepigenija, Proklo laikais buvusi vienintelė, kuri išsaugojo tėvo jai perduotas žinias apie didžiąsias orgijas ir visą teurgijos mokslą. Proklas studijavo viską, kas tik priklausė misterijoms, – orfiškuosius kūrinius, Hermio raštus ir visokio pobūdžio religines institucijas; todėl kad ir kur jis benuvykdavo, jis pagoniškojo dievų kulto ceremonijas išmanė geriau už pačius tuo kultu užsiimančius žynius. Proklas buvęs įšventintas į visas pagoniškąsias misterijas. Jis pats šventė visas religines šventes ir atlikdavo įvairiausių tautų apeigas; jis buvo susipažinęs net su Egipto dievų kultu, prisilaikė egiptiečių apsivalymo bei švenčių dienų ir tam tikras pasninko dienas praleisdavo melsdamasis ir giedodamas himnus. Tačiau aleksandriečiai neteikė žodžiui μυστήριον tos reikšmės, kurią jam teikiame mes; jie taip vadino spekuliatyviąją filosofiją apskritai. Ir krikščionybėje misterijos nėra tai, kas protui nesuprantama, kas yra paslaptis; tačiau jos yra spekuliatyvios, protas jas pagauna, bet slėpiningos jos nėra, juk jos yra apreikštos. Proklas sukūrė daug himnų, mums dar išliko keli labai gražūs, jie skirti žinomoms, taip

pat ir vietinėms dievybėms. Apie tai, kad jis užsiėmė tokia daugybe religijų (ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ), jis pats sako: „Filosofui nepritinka būti vieno miesto ar keliuose miestuose prigijusio kulto tarnu (θεραπευτήν), – jis turi būti apskritai viso pasaulio hierofantas." Orfėją jis laikė visos graikų teologijos kūrėju ir ypač aukštai vertino orfikų ir chaldėjų orakulus. Mokė jis Atėnuose. Natūralu, kad jo biografas Marinas ir apie jį pasakoja kaip apie didžiausią stebukladarį – kad jis iššaukė lietų iš dangaus ir numaldė didelius karščius, kad jis sustabdė žemės drebėjimą ir išgydydavo ligas, kad jis matydavo dievų apsireiškimus.[515]

Apie Proklo gyvenimą galima sakyti, kad tai buvo labai įtempta mokslinė veikla; jis buvo giliai spekuliatyvus protas. Jo žinios buvo gilios ir turtingos. Nuostabą kelia prieštaravimas tarp pačių tokių filosofų pažiūrų ir to, ką apie juos pateikia mokiniai gyvenimo aprašymuose. Tų stebuklingų dalykų, apie kuriuos pasakoja biografai, šių filosofų veikaluose nėra nė pėdsako. Proklas paliko daug *veikalų,* ir daugelis jų mums išliko; mus pasiekė ir daug jo matematinių veikalų, pavyzdžiui, „Apie rutulį" *(De sphaera).* Jo filosofiniai veikalai – tai daugiausia Platono dialogų komentarai, kurie buvo leidžiami įvairiais laikais, ypač garsūs „Timajo" komentarai. Tačiau didžiuma jų buvo tiktai rankraščiai; Cousinas Paryžiuje jų surinko daugiausiai. Atskirai buvo išspausdintos šios Proklo knygos: „Apie Platono teologiją" (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) ir „Filosofiniai elementai" (στοιχείωσις θεολογική), tai svarbiausieji Proklo veikalai. Pastarąjį nedidelės apimties veikalą bei kai kuriuos iš minėtųjų komentarų perspausdino Kreuzeris.

Proklas gyveno paniręs į dievų kultą, į mokslą ir į neoplatoniškąją filosofiją. Svarbiausias jo *filosofijos* idėjas lengva atsekti iš jo veikalo „Apie Platono teologiją"; suprasti šį veikalą sunku ypač dėl to, kad jame aptariami pagoniškieji dievai ir parodoma jų filosofinė reikšmė. Nuo Plotino jis skiriasi pirmiausia tuo, kad neoplatoniškąją filosofiją bent jau bendrais bruožais išdėsto sistemiškai ir kad ji įgyja nuosekliai išplėto-

tą formą. Jis ypač pasižymi giliomis Platono dialektikos studijomis. Proklas įdomus, nes jo filosofijoje, ypač jo veikale „Apie Platono teologiją" (juoba kad tas veikalas ir dialektiškas) esama tam tikro judėjimo pirmyn bei sferų perskyros idėjoje; Plotinui tatai būdinga mažiau. Šiame veikale Proklas pateikia itin įžvalgią ir išsamią vienio dialektiką; jis žūtbūt nori parodyti daugį kaip vienį ir vienį kaip daugį, atskleisti formas, kurias įgyja vienis. Tačiau tai tokia dialektika, kurią jis plėtoja daugmaž išoriškai, todėl ji labai varginanti. Negalima nepripažinti gilios Proklo filosofijos prasmės, jai būdingo didelio nuoseklumo, aiškumo, puikaus jos stiliaus. Jo, kaip ir Plotino, filosofija savo forma yra Platono komentavimas („Apie Platono teologiją" šiuo atžvilgiu yra įdomiausias jo veikalas); ji yra tam tikra intelektualinė sistema. Pamatysime, kaip mums pavyks su ja susidoroti; aš nenoriu pasakyti, kad jo dėstymas tobulai aiškus – jame daug trūkumų.

Proklas mano, kad Platono „Parmenidas" – tai pirmiausia absoliučiosios esmės prigimties pažinimas. Platono „Parmenido" rezultatą pateikia jau pats Platonas.[516] Paties Platono filosofijoje šios grynosios sąvokos iškyla kaip paprastos ir tarsi neturinčios kitos reikšmės, tik tą, kurią jos netarpiškai turi. Sąvokose: vienybė, daugybė, būtis ir t. t. – mes kaip tik ir mąstome šitą netarpišką vienybę, daugybę. Mes jas apibrėžiame kaip tam tikras visuotines sąvokas, kurios yra mūsų mąstyme; tačiau Proklui jos turi tam tikrą aukštesnę reikšmę, jos yra absoliučiosios esmės išraiška. – Remdamasis Platono dialektika, Proklas parodo, kaip visos apibrėžtys, ypač daugybės apibrėžtis, save sugriauna pačios savyje ir sugrįžta į vienybę. Tai, kas įsivaizduojančiai sąmonei yra viena svarbiausių jos tiesų – kad yra daug substancijų, kitaip tariant, kad daugiai (daiktai, kurių kiekvienas yra tam tikras vienis, taigi substancija) egzistuoja savaime, kad ji yra iš tikrųjų, – *ši* svarbiausioji tiesa šioje dialektikoje pražūva; tad išeina, kad tik vienybė yra esmė, yra tikra, o visos kitos apibrėžtys yra tik išnykstantys dydžiai, tik momentai, taigi jų būtis yra tokia, kokia netarpiškai esti mintis. Minčiai mes nepriskiriame substancialu-

mo, savosios būties; tad viskas yra apibrėžtys, o tam tikro daikto apibrėžtys yra tokie momentai mąstyme. – Neoplatonikams ir Proklui nuolatos prieštaraujama ir priešinama tai, kad mąstymas, žinoma, iš tikrųjų viską sugrąžina į vienybę, bet tai yra tik tam tikra mąstymo vienybė, ir iš to visai neišplaukia, kad visi tikrovės daiktai nėra tikros substancijos, turi skirtingus, tarpusavyje nepriklausomus pradus, taigi jie ir patys yra skirtingos substancijos, kiekvienas yra atskiras nuo kito ir yra savaime ir sau, vadinasi, ana loginė vienybė nėra tikrovės vienybė ir iš tos loginės vienybės negalima spręsti apie tikrovę. Tai reiškia, kad šitas prieštaravimas apie dalyką kalba tą patį per tą patį. Antai apie tikrovę sakoma, kad ji yra kažkas savaime; ir kai šie prieštarautojai apibūdina tikrovę, pasako, kas ji yra, tai pasirodo, kad ji yra tam tikras daiktas, tam tikra substancija, vienis, trumpai tariant, jie visada vėl nurodo kažkokią esamybę savaime, kurios išnykimas, nebūtis savaime jau buvo parodyti.

Proklas pradeda nuo vienybės; nuo jos jis eina tolyn, bet ne netarpiškai prie νοῦς. Jo filosofijoje viskas įgyja daug konkretesnę formą. Tačiau šios vienybės saviraidos Proklas, kaip ir Plotinas, nepateikia kaip sąvokos skleidimosi. Iškart turime atsisakyti čia ieškoti susidvejinimo sąvokos. Pagrindinis dalykas čia yra vienybė, tai kas pirma. „Vienis yra savaime nenusakomas ir nepažinus; bet mes jį pagauname iš jo išėjimo ir sugrįžimo į save.“[517] Proklas šitą susidvejinimą, šitą skirtumo santykį, artimiausią vienybės apibrėžtį nusako kaip tam tikrą gimdymą (παράγειν), išėjimą (πρόοδος), veiklą, atvaizdavimą, parodymą.[518] Vienybės, kuri gimdo, santykis nėra išėjimas iš savęs; juk išėjimas būtų tam tikras pasikeitimas, tada vienybė būtų teigiama kaip nebelygi pati su savimi. Bet vienybė dėl šito gimdymo nieko nepraranda, ji nesumažėja. Vienybė yra mąstymas, kurio nesumažina tam tikros minties pagimdymas, jis lieka toks pat, o tai, kas pagimdyta, jis irgi išlaiko savyje.[519]

Todėl sąvoka Proklo filosofijoje nėra aiškesnė negu Plotino filosofijoje. Tačiau Proklas išsako vieną giliamintišką pasta-

bą apie būdą, kuriuo Platono „Parmenide" pasirodo ši produkcija. Jis tą būdą įžvelgia Platono Parmenido žodžiuose (apie tai Proklas parašė komentarą, kurį randame IV—VI Cousino tomuose): Parmenidas tam tikru negatyviu būdu (rezultatas dažnai būna tik negatyvus) parodo, kad jeigu yra vienybė, tai daugybės būties nėra, ir t. t. Apie šituos neigimus Proklas sako, „kad jie nėra atmetimas to, apie ką jie sako (to turinio), o yra apibrėžčių pagal jų priešybes gimdymas. Taigi kai Platonas parodo, kad tai, kas pirma, nėra daugis, tatai reiškia, kad daugis išeina iš to, kas yra pirmas, arba kai tariama, kad vienis nėra tam tikra visuma, tai reiškia, kad visybė išeina iš jo" ir t. t.[520] Daugis, dalių apibrėžtis išeina iš vienio. Šitų neigimų nereikia suprasti kaip tai, kas yra tik neigiama, nes juose glūdi ir tam tikros teigiančios apibrėžtys; daugybė šiuo atveju nėra suvokiama empiriškai ir tada tik paneigiama. „Taigi šitas neigimų tropas vertintinas kaip tai, kas tobula, kuris lieka vienybėje, išeina iš visko ir egzistuoja nenusakomame paprastumo pertekliuje"; τέλειον yra apšviečiantis, todėl produkuojantis, taigi visuma idealiai glūdi vienyje. „Ir atvirkščiai, šitie neigimai neturi būti priskiriami Dievui", jie neturi likti absoliutūs; „antraip nebūtų jokios jo sąvokos (λόγος) ir jokio neigimo. Nenusakomojo sąvoka nenurimdama sukiojasi pati apie save ir kovoja pati su savimi"[521], t. y. vienis teigia savo apibrėžtis kaip idealias, o taip pat jas įveikia. Negatyvumas yra tai, kas sudvejina, produkuoja, veikia, yra priešinga paprastumui, taigi kas irgi nepriskiriama neigimui. Tokiu būdu šita Platono dialektika Proklui įgyja tam tikrą pozityvią reikšmę; remdamasis dialektika, jis visus skirtumus nori sugrąžinti į vienybę. Proklas skiria daug dėmesio šitai vienio ir daugio dialektikai, ypač savo garsiajame elementų mokyme.

Tačiau toliau turime pastebėti, kad gimdantysis gimdo dėl jėgos pertekliaus. Bet esama ir gimdymo dėl stokos. Bet koks poreikis, polinkis tampa priežastimi dėl stokos; jų gimdymas yra savęs papildymas. Tikslas šiuo atveju yra nepilnas ir veikmė kyla iš pilnumos siekimo; tačiau kaip tik gimdymu poreikis, polinkis sušvelninamas, polinkis liaujasi toks buvęs, ki-

taip sakant, išnyksta jo būtis sau. Tuo tarpu dėl galimybės pertekliaus vienybė išeina iš savęs (tatai skamba aristoteliškai), ir šita perteklinė galimybė yra tikrovė apskritai. Todėl šitas vienybės išėjimas iš savęs reiškia tai, kad ji save padaugina, iškeldama gryną skaičių, tačiau toks padauginimas nepašalina anos vienybės, jis įvyksta veikiau vienybės būdu (ἑνιαίως); šis padauginimas nesumažina pradinės vienybės. Daugis dalyvauja vienybėje, bet vienybė nedalyvauja daugybėje.[522] Proklas taiko įvairiopą dialektiką, kad parodytų, jog daugis nėra savaime, jog jis nėra daugybės pradininkas, – priešingai, jis mano, kad viskas kyla iš vienybės, taigi kad vienybė yra ir daugybės pradininkas. Tatai nėra aišku, nes nėra negatyvaus santykio su savimi; todėl mes šiuo atveju matome visokiausią dialektiką ir šito santykio nepaisymą.

Antra vertus, daugis yra nepanašus. Šitoje eigoje Proklui svarbiausia apibrėžtis yra ta, kad ta eiga pagrįsta panašumu, todėl tai, kas nepanašu į tiesą, atsiduria toliau nuo jos. Daugis dalyvauja vienyje, bet iš dalies vienis jis nėra. Pagimdytasis yra panašus į gimdantįjį, todėl jis yra vienybėje su savo esme, taigi tai yra savarankiškos henados. Jos turi savyje vienybės pradą, bet jos yra ir skirtingos – jos yra daugis, bet daugis tik kažko trečia atžvilgiu, o savaime ir sau jos yra vienybės. Šitos henados savo ruožtu gimdo kitas henadas, bet jos jau turi būti mažiau tobulos. Visiškai vienodi yra veiksmas ir priežastis, o pagimdytasis su gimdančiuoju nevienodi. Šitos tolesnės vienybės yra visumos, t. y. jos yra tokios, kad jau nebėra esminės vienybės, jos nebėra pačios vienybės, jose vienybė yra tik akcidencija. Ir taip tai, kas gimdoma, vis labiau tolsta nuo vienybės ir vis mažiau dalyvauja joje.[523]

Puikus yra išsamesnis idėjos apibrėžimas trimis jos formomis – kaip trejybė (τριάς). Apie pastarąją Proklas iš pradžių pateikia abstrakčią apibrėžtį: trejybė – tai trys dievai.[524] Ypač būtina atkreipti dėmesį į tai, kaip jis apibrėžia trejybę. Šita trejybė neoplatonikų filosofijoje apskritai įdomi, ypač ji įdomi Proklo filosofijoje, nes jis jos nepalieka aptaręs tik abstrakčiais aspektais. Šias tris abstrakčias absoliuto apibrėžtis jis savo

ruožtu vėl traktuoja kiekvieną sau kaip tam tikrą tokią trejybės visybę, su kurios pagalba jis prieina prie realios trejybės; taigi esama trijų apibrėžčių, kurios sudaro visybę, bet sudaro taip, kad kiekviena iš jų vėl turi būti traktuojama kaip savyje pripildyta ir konkreti. Ir tatai turi būti traktuojama kaip visiškai teisingas požiūris, prie kurio priėjo Proklas. Šitos skirtybės idėjoje, kaip liekančios vienybėje su savimi, iš esmės apibrėžiamos – kadangi tai idėjos momentai, jos skirtybės – ir kaip visuma; todėl vienybė savo skirtybėse yra tam tikra visuma, todėl kiekviena iš šitų skirtybių egzistuoja tam tikros visybės forma, o visuma yra procesas, kuris reiškia tai, kad tos trys visybės viena kitoje save teigia kaip tapačias. Todėl Proklas yra daug apibrėžtesnis, jis daug toliau nuėjo už Plotiną; ir galima sakyti, kad šiuo atžvilgiu tai, ką jis mums pateikia, yra pranašiausia ir geriausia iš visų neoplatonikų.

Tad kaip Proklas apibrėžia trejybę? Absoliuti vienybė, kuri save padaugina daugeliu vienių, pagimdo daugybę, – ji yra šie vieniai. Daugybė, sąvoka (o ne daugis), pati yra vienybė; ji yra dvejybė apskritai arba yra apibrėžtumas, kuriam priešinamas neapibrėžtumas. Trečia yra tam tikra visuma, to, kas apibrėžta ir neapibrėžta, arba to, kas mišru, vienybė – tai pirmiausia ir yra esamybė, substancialumas, vienis-daugis (ἓν πολλά). Šitam tikram egzistavimui priklauso grožis, tiesa ir simetrija.[525] Toks egzistavimas, kaip išplaukiantis pats iš savęs, yra gyvenimas. Iš išsiskyrimo ir plėtotės tų momentų, kurie glūdi gyvenime, pirmiausia ištrykšta protas,[526] o iš šio – siela.[527]

α. Pagimdymas nėra ir sąvokos būtinumas. Visko panirimas vienybėje lieka anapus tos vienybės; bet kaip tik šitas negatyvumas yra jos gimdymas. β. Proklas skiriasi nuo Plotino tuo, kad to, kas netarpiškai gimsta iš vienybės, jis nevadina protu. Proklas yra logiškesnis; protas yra turtingesnis, nes tai, kas yra netarpiškai kilę iš vienybės, apibrėžčių neplėtoja. Tiesą sakant, seka iš dalies graži. Proklas nuo Plotino skiriasi tuo, kad jis tiksliau seka Platonu ir remiasi grynesne suformuotų momentų perskyra. Pasak jo, „nors pradinėje vienybėje vis-

kas tarp savęs dera, tačiau Plotinas", kaip įsitikinome,[528] „tiesiai po vienybės leidžia pasirodyti mąstančiai prigimčiai; tačiau jo mokytojas" (kas yra šis mokytojas, Proklas nesako; žr. jo gyvenimo aprašymą[529]), „kuris įvesdino jį į visas dieviškąsias tiesas, geriau atribojo šitą neapibrėžtą senųjų filosofų traktavimą ir šitą padriką skirtingų tvarkų sumaišymą pavertė tam tikru apmąstytu išskaidymu, kad būtų galima tiksliai remtis tokiu apibrėžčių išskaidymu ir jo tvirtai laikytis"[530]. Ir iš tikrųjų Proklo filosofijoje daugiau skaidymo ir aiškumo negu Plotino miglotume; visiškai teisinga, kad jis protą (νοῦς), kaip apsigręžiantį, pripažįsta trečiuoju momentu.

Be to, Proklas nukrypsta nuo Plotino pozicijos tuo požiūriu, kad jis pradu arba grynai abstrakčiu momentu laiko ne būtį, o vienybę; kitaip tariant, tai, kas yra pirmas, jis apibrėžia ne kaip būtį, o kaip vienybę, o būtį, subsistavimą supranta pirmiausia kaip trečiąjį momentą.

Apskritai paėmus, matome tris sferas, skirtingas viena nuo kitos ir apibrėžtas taip, kad jos yra τριάς; kiekviena iš jų savo ruožtu yra šitų momentų visuma, ir tai yra skirtingos gimimų tvarkos. Kokios tos tvarkos, mes tuoj pamatysime. Proklas daug plūkiasi su šitomis tvarkomis, kad jose savo ruožtu vėl atskleistų skirtingas sferas ir potencijas.

Konkrečiau gilindamiesi į jo trejybę, pamatome, kad, jo apibrėžimu, trys jos momentai yra vienis, begalybė ir riba. Tatai yra abstraktūs momentai, kuriuos jis išdėsto savo veikale „Apie Platono teologiją"; beribis ir riba yra apibrėžtys, su kuriomis jau susidūrėme Platono filosofijoje.[531] Pirmasis momentas, Dievas, kaip tik ir yra ta absoliuti vienybė, apie kurią mes jau kalbėjome, kuri, atskirai paimta, yra nepažini ir neatskleidžiama, kuri yra gryna abstrakcija; ji todėl ir negali būti pažinta, kad yra abstrakcija; pažinti galima tik tai, kad tai yra tam tikra abstrakcija, bet tai dar nėra veikla. Šita vienybė yra virš būties (ὑπερούσιον, *superessentiale*); pirmasis jos gaminys yra daug daiktų vienių (ἑνάδες), grynieji skaičiai. Pastarieji yra mąstantys daiktų pradai, kurių dėka daiktai dalyvauja absoliučiojoje vienybėje; tačiau kiekvienas dalyvauja

joje tik per tam tikrą individualią, atskirą vienybę, vienį, o siela – per mąstomas, visuotines vienybes. Proklas aną pirmąją vienybę vadina Dievu, o šitą daugybę mąstomų vienybių, taip pat ir kitus momentus jis vadina dievais. Tačiau šitie dievai arba vienybės daiktų tvarką atitinka ne taip, kad šita daugybė tokių henadų arba dievų yra kaip daiktai; juk šitos vienybės daiktus susieja tik su absoliučia vienybe, ištraukta iš visumos, t. y. iš susimaišymo, sintezės, o tai yra daiktai kaip tokie.[532] Patys daiktai savo sintetinėje prigimtyje yra visumos (o sielos yra tai, kas juos jungia), nepanašios į pirmąją vienybę ir negali būti netarpiškai su ja suvienytos. Taigi abstrakčiai mąstoma daugybė yra daiktų vidurys; daugybė yra panaši į absoliučią vienybę ir yra tai, kas vienybę susieja su visa visata. Grynoji daugybė skirtingus daiktus suvienodina ir taip sujungia juos su vienybe; daiktai turi tik panašumą su vienybe. Trečiasis momentas yra riba, ji laiko šias henadas draugėje ir yra jų vienybė su absoliučiąja henada; riba daugį ir patį vienį teigia kaip viena.[533]

Proklo išraiškos būdas yra geresnis, kai jis tatai apibrėžia kaip prieštaravimą. Jis šituos pradus (esmes): ribą, begalybę ir mišinį – perima iš Platono „Filebo"; atrodo, tai yra pirmieji dievai. Tačiau tokias abstrakcijas nepritinka vardinti dievais; mes matome, kad jos vėl sugrįžta.

„Iš anos pirmosios ribos", iš absoliutaus vienio, „daiktai įgyja" (Aristotelio žodį ἐξήρτηται dažnai vartoja neoplatonikai) „vienùmą, visùmą ir bendrumą", individualumo pradą „ir dieviškąjį saiką. Tuo tarpu atsiskyrimas, vaisingumas ir išėjimas daugybėn yra paremtas (ὑφέστηκεν ἀπό) pirmąja begalybe"[534]; begalybė yra kiekybė, neapibrėžtumas. Platonas „Filebe" begalybę teigia kaip blogį, malonumo nelaiko tiesa, nes tai yra begalybė, neapibrėžtumas, o jame nėra proto, λόγος.[535] „Todėl jeigu mes kalbame apie bet kokios dievybės atsiradimą, tai šiuo atveju turima galvoje tai, kad ji išlieka patvari individualiame vienyje ir tik nueina tolyn į begalybę", į tolydumą kaip savo pačios produktą, „ir savyje turi ir vienį, ir daugybę, pirmąjį iš ribos prado, antrąjį iš begalybės prado.

Visuose prieštaravimuose, su kuriais mes susiduriame dievų giminėje, tai, kas puikiausia, priklauso ribai, o kas blogiausia – begalybei. Iš šitų dviejų pradų viskas įgyja savo tolesnę eigą, kol tatai neateina į būtį. Antai amžinybė" (kuri taip pat yra dieviška giminė), „kiek ji kaip intelektualumas yra saikas, dalyvauja riboje, o kiek ji yra nepaliaujamai į būtį stumianti jėga, ji dalyvauja begalybėje. Tad ir protas, kiek jis savyje turi pavyzdinius saikus (παραδειγματικὰ μέτρα), yra ribos pagimdytas, o kiek jis amžinai viską gamina (παράγει), tiek jis yra nemažėjanti begalybės jėga."[536]

Tačiau svarbiausia problema yra πέρας, ἄπειρον ir μικτόν pagrindinės apibrėžtys. Pastarasis Platonui priklausantis išsireiškimas nėra labai tinkamas; jis blogas, nes mišinys (μικτόν) pirmiausia išreiškia tik tam tikrą išorinį ryšį, o šiuo atveju reikia išreikšti tai, kas konkretu, maža to – kas subjektyvu; trečiasis momentas ir čia yra dviejų pirmųjų vienybė. Tačiau šitas abstrakčias pagrindines apibrėžtis Proklas traktuoja taip, kad jos yra tik tam tikros visumos momentai, jos elementai. Visuma čia yra τρίας, bet tokiu būdu, kad kiekvienas iš trijų momentų pats yra tokia visa trejybė, ir pastaroji įgyja ypatingą formą – trijų vienybė ir trys trijų vienybės. Πέρας ir ἄπειρον yra prieš οὐσία, bet taip pat ir joje.[537]

„Pirmoji būtis (τὸ πρώτως ὄν) yra mišinys", trejybės vienybė su pačia savimi; „ji yra ir gyvenimo, ir proto būtis. Pirmasis iš šių sumaišytųjų yra visos esamybės pirmasis". Esama dar dviejų kitų tvarkų, tai gyvenimas ir dvasia. Viskas yra triadiška, nes kiekviena iš šių skirtybių turi pati savyje τριάς. „Šitos trys triados" konkrečiau „apibrėžiamos kaip absoliuti būtis (οὐσία), gyvenimas ir dvasia; taigi jos yra dvasiškos ir turi būti suvokiamos mintimi". Tik inteligibilus pasaulis yra tikras pasaulis, jame pačiame esti trys tvarkos; tačiau šita triadų trejybė sudaro tikrą, inteligibilų pasaulį. – Į čia po to Proklas įjungia senosios mitologijos formas. Mat skirtingas henadas (ἑνάδες) jis vadina dievais; tačiau Dievas kaip toks yra οὐσία, iš kurios išteka ypatingi dievai. Tačiau visada išlieka siekimas mitologiją išdėstyti sąvokos apibrėžtumu. – Jų santykį

reikia suprasti šitaip: „Tačiau pats šis trejetas iš esmės (οὐσιωδῶς, *essentialiter*) glūdi esamybėje (ἐν τῷ ὄντι)"; tris reikia suvokti pirmojoje substancijoje, kiekviena iš šitų trijų triadų kitas triadas turi savyje. „Juk šičia yra substancija, gyvenimas, νοῦς ir[538] esamybės viršūnė" (ἀκρότης τῶν ὄντων, *summitas*). Tai yra saviškumas, esamybė sau, subjektyvumas, individualios vienybės taškas. „Mintimi suvoktas gyvenimas yra vidurinis pačios esamybės (τοῦ ὄντος) centras. Bet protas (νοῦς) yra esamybės riba (τὸ πέρας, *finis*), ir jis yra mąstomas mąstymas (ὁ νοητὸς νοῦς); juk tame, kas mąstoma, yra νοῦς, o šitame νοῦς yra tai, kas mąstoma. Tačiau ten pat" (kur? esmėje? Pirmajame, arba teisingiau ἐν τῷ νοητῷ) „yra protas (νοῦς) mąstomu būdu (νοητῶς, *mentaliter*), prote (νοῦς) yra tai, kas mąstoma, mąstančiu būdu (νοερῶς, *intellectualiter*). Esmė (οὐσία) yra esamybės išliekamumas (τὸ μόνιμον) ir tai, kas glaudžiai susiję su pirmaisiais pradais (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον) ir iš vienio ribų neišeina (ἀνεκφοίτητον)". Antras momentas, konkrečiai apibrėžtas „gyvenimas tada yra tai, kas kyla iš pradų ir gimsta kartu (συμφυόμενον) su begaline galimybe (δυνάμει)"; tai yra pati visa visybė begalybės apibrėžtyje, neapibrėžtumo formoje, todėl tai yra tam tikras įvairumas. „Tačiau protas yra riba" (individualybė), „kuri savo ruožtu" (gyvenimas) „sugrąžina (ἐπιστρέφον) prie pradų, daro tai, kas atitinka[539] tą pradą" (šitos οὐσία pradą) „ir sukuria intelektinį ratą". Riba yra „savaime", abstraktumas – νοῦς. Bet jis pats pirmojoje tvarkoje turi trejopą formą; šitos trys formos pačios sudaro tris tvarkas. „Kadangi jis[540] savyje yra trejopas: iš dalies yra substancialumas (οὐσιωδῶς) pats savyje, iš dalies gyvybingumas, iš dalies intelektualumas (νοεροῦ), – bet viskas jame glūdi substancialiai *(essentialiter),* tai jis yra pirmasis iš esamybės, jis yra pirmųjų pradų samplaika." Vien tai yra realybė. Labai gerai! „Aš tai vadinu οὐσία. Juk αὐτοουσία yra bet kokios būties viršūnė ir tarsi visko monada (μόνος)"; pirmasis momentas, οὐσία, vadinamas ir αὐτοουσία, ir tai yra νοῦς. „Pats protas (νοῦς) yra pažįstantis (τὸ γνωστικόν)", individualumas, „gyvenimas yra mąstymas" ju-

dėjime (νόησις); „o pati būtis yra tai, kas mąstoma (τὸ νοητόν). Jeigu visa esamybė (πᾶν τὸ ὄν) yra mišinys, o savibūtis (τὸ αὐτοόν) yra οὐσία, tai οὐσια, kuri susideda iš trijų pradų (ὑφισταμένη), yra mišinys".[541]

Taigi mišinys yra mąstoma substancija (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); ji yra iš Dievo, kaip kad iš jo yra ir begalybė bei riba. Taigi yra keturi momentai, mišinys yra ketvirtas. Pirmasis yra μόνος, absoliutus vienis; po to yra daugis, kuris pats yra henada, Platono ἄπειρον; trečiasis yra riba apskritai. Vienis yra tai, kas tiesiog persmelkia, pas save lieka. Šių momentų jau yra trys, o Proklas dar prijungia prie jų ketvirtą, kuris yra ἄπειρον ir πέρας (saikas, tikslas, riba) vienybė. Čia jis naudojasi Platono posakiais (veikale „Apie Platono teologiją"); jis taip pat nuolatos remiasi Sokratu. Tikrasis trečias momentas yra μικτόν, kuris nėra tikrasis susimaišymas. Konkretumui, priešybių vienybei apibūdinti Proklas, remdamasis Platonu, vartoja žodį „mišinys". Šitas trečiasis momentas, kaip beribio ir ribotumo vienybė, yra ketvirtas momentas, bet vienis yra viską aprėpiantis, todėl jis ir neiškyla kaip momentas. Tad πέρας ir ἄπειρον momentų vienybė yra substancija, πρωτίστη οὐσία, ir tai yra pirmasis visos esamybės pradas. „Šita samplaika ne tik susideda iš anų pradų, kurie yra pagal vienį, bet ir yra šių pradų gimdoma ir yra triadiška."[542] Viskas yra trijų vienybė; anie yra trys abstrakčios trejybės momentai, ir joje viskas glūdi savaime.

„Tatai yra visos esamybės prigimtis, daugybės galimybių monada, pripildyta esmė, vienis, kuris yra daugis."[543] – „Viskas savyje turi tris vienybes: grožio, tiesos ir simetrijos" (taip, sekdamas Platonu, Proklas vadina šias tris triadas). „Grožio reikia junginių tvarkai, tiesos – jų grynumui, simetrijos – jų vienybei. Simetrija yra priežastis, dėl kurios esamybė yra vienybė; tiesa – priežastis, dėl kurios ji yra būtis (turi esmę); grožis – priežastis, dėl kurios ji yra tai, kas mąstoma."[544] Proklas parodo, kad pirmoji trejybė viską turi savyje ir kad abi kitos tvarkos irgi yra šitos triados savyje; tai-

gi kiekviena triada yra tas pat, ji teigiama kaip turinti vieną iš trijų formų, kurios sudaro pirmąją trejybę.

a. „Šita yra *pirmoji* trejybė visko, kas mąstoma – riba, begalybė ir mišinys." Pirmoji triada yra šitų trijų apibrėžčių kaip tokių vienybė, grynoji esybė, pirmasis diakosmas, pirmasis Dievas, pirmoji dieviškumo tvarka. Tatai yra vienis; šitas vienis, οὐσία kaip konkretus vienis pats yra begalybės ir ribos vienybė. Ir „riba" (πέρας, kuris yra konkretus νοῦς) „yra Dievas, išeinantis iš netarpiško ir pirmojo Dievo ir pasiekiantis mąstančią viršūnę, viską seikėjantis ir apibrėžiantis, į save įimantis visa, kas tėviška ir kas laiko draugėje, ir visą nesuterštą dievų giminę." Pirmoji tvarka yra οὐσία, į kurią šitie elementai yra įtraukti be jų raidos, jie tvirtai laikomi riboje, jie yra trapūs, nes neišsiskleidę. Pirmojo prado viršūnė yra οὐσία. „O begalybė" (kiekybė) „yra neišsemiama šito Dievo galimybė, tai, kas sukelia visus gimimus, dėl ko pasirodo visokios tvarkos ir visa begalybė, ir priešesminė, ir substanciali, iki pat paskutinės materijos. Mišinys yra pirmoji ir aukščiausia dievų sankloda (διάκοσμος), tai, kas viską savyje kartu išlaiko paslėptu būdu, pripildyta pagal mąstomą, viską savyje turinčią trejybę, paprastu būdu apimančią bet kokios esamybės priežastį ir įtvirtinančią pirmuosiuose mąstomuose dalykuose" (ne inteligibiliuose dalykuose, tarsi būtų tam tikra inteligibilių dalykų rūšis, o be jos dar būtų ir kitokių dalykų; tokios skirtybės ir apibrėžimai čia neiškyla) „viršūnę" (patybę, individualybę, būtį sau), „kuri išimta iš visumų"[545] (tai reiškia: kuri nėra abstrakti?). Tai yra mąstymo viršūnė, todėl kartu ir jo apsigręžimas, taip kaip ir Platono filosofijoje. Ir šitas pirmasis pradas savo viršūnėje pagimdo antrąją tvarką; antroji tvarka apskritai yra gyvenimas, o jo viršūnė yra νοῦς. Šitos antrosios tvarkos apibrėžtis yra δυάς arba ἄπειρον. Šioje vietoje Proklą apima susižavėjimas ir jis puola į bakchanališką entuziazmą, tai liudija tolesni jo žodžiai.

b. „Po šitos pirmosios trejybės, kuri išlieka vienybėje ir kuri yra suvienyta, mes dabar turime himnais šlovinti (ὑμνήσωμεν) *antrąją* trejybę, kuri išplaukia iš pirmosios ir, kaip ir ji, analo-

giškai yra pripildyta. Pirmoji vienybė (ἑνάς) pagimdo būties viršūnę, o vidurinė vienybė pagimdo vidurinę būtį; juk ji irgi yra gimdanti ir savyje išsilaikanti." Antrojoje tvarkoje, kaip ir pirmojoje, vėl iškyla trys momentai. „Čia pagrindas yra οὐσία, kuri buvo pirmosios trejybės vienybė (pabaiga); o čia οὐσία yra tik pirmasis momentas. Antrasis momentas, kuris ten buvo begalybė, čia yra δύναμις. Šių abiejų vienybė yra gyvenimas (ζωή)", centras, suteikiantis apibrėžtumą visai šiai tvarkai. „Antroji būtis yra mąstomas gyvenimas. Protui (νοῦς) priėjus kraštutinumą, esamybės įgyja pagrindą (ὑπόστασιν). Antroji tvarka yra trejybė, analogiška pirmajai; juk ir antroji trejybė taip pat yra tam tikras Dievas". – Šitų trejybių santykis yra toks: „Kadangi pirmoji trejybė yra viskas, bet ji yra intelektuali (νοητῶς), netarpiškai išplaukianti iš vienio (ἑνιαίως) ir neišeinanti už ribos (περατοειδῶς), tai antroji trejybė yra viskas, bet ji yra gyva ir judanti begalybės prade (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς), o trečioji trejybė yra susidariusi susimaišymo būdu. Riba apibrėžia pirmąją trejybę,[546] beribiškumas – antrąją, konkretumas – trečiąją. Kiekvienas vienybės apibrėžtumas, pateikiamas greta kitų, atskleidžia taip pat ir inteligibilią dievų tvarką. Kiekvienas apibrėžtumas turi savyje visus tris momentus, ir kiekvienas yra šita trejybė, teigiama kaip vienas iš šitų momentų."[547] Ir šitos trys tvarkos yra aukščiausieji dievai; vėliau Proklo filosofijoje pasirodo ketveriopi dievai.[548]

c. *Trečioji* trejybė (substancija) apsistato mąstomą νοῦς aplink save (ὑφίστησι περὶ αὐτήν); „trečioji trejybė yra pats νοῦς. Ji tarp savęs ir absoliučios substancijos pastato viduriniąją ir mąstomą νοῦς užpildo dieviškąja vienybe; viduriniąja trejybe ji užpildo būtį ir atgręžia ją į save. Šita trečioji trejybė iškyla *ne* dėl tam tikros priežasties kaip kad pirmoji būtis, ji neatidengia (προφαῖνον) visatos, kaip kad antroji trejybė, – ji yra kaip aktas ir ėjimas išorėn (ἐκφανῶς), taigi yra absoliuti riba. Pirmoji trejybė" (šitas konkretus Dievas) „lieka paslėpta pačioje riboje" – riba čia yra negatyvi vienybė, subjektyvumas apskritai – „ir savyje įtvirtina visą intelektualumo buvimą"

(būtį). Intelektualumas yra ir turi savo būtį šitame vienyje, šitoje οὐσία. „Antroji trejybė yra irgi išliekanti, bet ir einanti pirmyn"; tai, kas gyva, reiškiasi, bet joje sugrąžinama į vienybę. „Trečioji trejybė" (mąstymas kaip toks) „eidama į priekį, inteligibilią ribą pasuka ir atgręžia į pradžią ir tvarką nukreipia atgal į ją pačią; juk protas yra nukreiptumas atgal ir darymas pagal tai, kas mąstoma" (pagal vienybę). „Ir visa tai yra vienas mąstymas (viena idėja): stovėjimas vietoj, ėjimas pirmyn (προϊέναι) ir grįžimas (ἐπιστρέφειν)". Kiekvienas momentas yra visybė pati sau, bet visi trys sugrąžinami į vienį. Prote (νοῦς) dvi pirmosios triados pačios yra tiktai momentai; o dvasia yra tas, kas savyje pagauna abiejų pirmųjų triadų visybę. „Šitos trys trejybės tam tikru mistiniu būdu paskelbia apie visiškai nepažintą (nepažinią) priežastį pirmojo ir neišsakyto (ἀμεκθεκτοῦ) Dievo", kuris yra pirmosios vienybės pradas, tačiau jis atsiskleidžia trijose vienybėse. „Viena praneša apie jo neišsakomą vienybę, kita" (gyvenimas) – „apie visų jėgų gausumą (perteklių)" ir jų išspinduliavimą, „trečia – apie tobulą būties, būtybių apskritai gimdymą."[549] Mistiška yra tai, kad šitos skirtybės, kurios apibrėžiamos kaip visybės, kaip dievai, suvokiamos kaip vienis.[550] Νοῦς yra trejopas – οὐσιωδῶς, ζωικῶς ir νοερῶς.[551] „Vienoje tvarkoje konkretumas yra pati esmė, kitoje jis yra gyvenimas, trečioje – mąstoma mintis." Pirmoji substancija yra νοῦς kaip tai, kas mąstoma, kas tampa objektu; kai mes kalbame apie protą, mąstymą, tai jis yra esamybė, bet jis yra ir momentas. Antruoju atveju gyvenimas yra tai, kas mąstoma, ir tai, kas mąsto. Trečiasis momentas yra mąstanti mintis. Visa tai jis taip pat vadina trimis dievais; οὐσία jis dar vadina Ἑστία, tvirtumu, pagrindu.[552] – Pirmoji trejybė yra mąstomas Dievas (θεὸς νοητός), antroji – mąstomas ir mąstantis Dievas (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)", veiklus Dievas, „trečioji" – grynas, „mąstantis Dievas (θεὸς νοερός)", kuris savyje yra šitas apsigręžimas, sugrįžimas į vienybę, kurioje kaip sugrįžimas glūdi visos trys vienybės. „Dievas yra visuma jame."[553] Šitie trys dievai yra tiesiog absoliutus vienis, ir jie tada sudaro vieną absoliutų, konkretų Dievą.

„Dievas nedaliai pažįsta tai, kas dalu, nelaikiškai – kas laikiška, būtinai – kas nebūtina, nekintamai – kas kintama, ir apskritai visus daiktus pažįsta puikiau (κρειττόνως) negu pagal jų tvarką."[554] – „Kieno mintys, to ir substancijos, nes kiekvieno žmogaus mintis tapati kiekvieno žmogaus būčiai; kiekvienas žmogus yra abu – mintis ir būtis" ir t. t.[555] – Tokios yra svarbiausios Proklo teologijos apibrėžtys; mums belieka tik nurodyti keletą išorinių dalykų.

Sąmonės atskirumas čia iš dalies įgyja tam tikrą magijos ir teurgijos formą; teurgijos neoplatonikų ir Proklo filosofijoje daug, ir tai vadinama Dievo darymu. Teurgija įsivaizduojama santykio su pagoniškų dievų paveikslais požiūriu: „Mes turime tarti, kad pirmieji ir puikiausieji dievų vardai ateina iš pačių dievų (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Dieviškasis mąstymas (νοῦς) iš savo minčių padaro (δημιουργεῖ) vardus ir galiausiai parodo dievų atvaizdus; kiekvienas vardas tarsi pagimdo kokio nors dievo atvaizdą (ἄγαλμα). Kaip kad teurgija tam tikrais simboliais iššaukia (προκαλεῖται) nepavydų Dievo gerumą, kad jis šviestų (ἔλλαμψιν) menininkų paveiksluose, taip ir minties mokslas, jungdamas ir skirdamas garsus, priverčia reikštis (ἐμφαίνει) slėpiningą Dievo esmę (οὐσία)."[556] Tad menininkų statulos, paveikslai parodo vidinį spekuliatyvų mąstymą, dieviškumo pripildymą, kuris prasiveržia išorėn. Taip įsivaizduojamas ir paveikslų pašventinimas. Tuo mes atkreipiame dėmesį į tai, kad neoplatonikai mitus dar įdvasina dieviškumu; pasak jų, paveiksluose ir t. t. slypi dieviška galia. – Šitą momentą aš norėjau tiktai priminti, nes jis tuo metu vaidino didelį vaidmenį.

5. Proklo sekėjai

Proklas yra neoplatoninės filosofijos viršūnė; ši filosofija gyvavo dar ilgai ir pasiekė gana vėlyvus laikus, ji dar išsilaikė per visus viduramžius. Proklas Atėnų katedroje dar turėjo daugelį sekėjų; pirmiausia tai *Marinas,* palikęs mums

Proklo gyvenimo aprašymą, po to *Isidoras* iš Gazos ir pagaliau *Damascijas*. Pastarojo filosofo išliko labai įdomių veikalų.[557] Jis buvo paskutinis neoplatoninės filosofijos dėstytojas Akademijoje. Juk 529 m. po Kr. imperatorius Justinianas šią mokyklą uždarė ir visus pagonių filosofus ištrėmė iš savo imperijos.[558] Tarp jų buvo ir garsus Aristotelio komentatorius Simplikijus, daugelis jo komentarų dar neišspausdinti. Jie rado prieglobstį ir laisvę Persijoje pas Kasroją. Nors netrukus jiems vėl buvo leista grįžti į Romos imperiją, tačiau atkurti mokyklos Atėnuose jie jau nebegalėjo; taip pagoniška filosofija išnyko ir savo išorinių egzistavimo formų požiūriu.[559] Apie pastarąjį laiką pasakoja Eunapijas, o Cousinas apie tai parašė nedidelį veikalą. Nors išoriškai neoplatoninė filosofija ir išnyko, tačiau jos idėjos, ypač Proklo filosofija, giliai nusėdo Bažnyčioje ir ten ilgai išsilaikė; mes vėliau dar daug kartų tuo galėsime įsitikinti. Ankstyvieji, grynieji, mistiniai scholastai daug ką perėmė iš Proklo; iki pat vėlyvųjų laikų ir katalikų Bažnyčioje mistinis gilus kalbėjimas apie Dievą iš tikrųjų yra neoplatoniški vaizdiniai.

Mes apžvelgėme kai kuriuos šios filosofijos pavyzdžius, galbūt tai, kas neoplatoninėje filosofijoje yra geriausia; ši filosofija tarsi konsolidavo minties pasaulį. Nereikia manyti, kad neoplatonikai greta juslinio pasaulio dar iškėlė ir minties pasaulį; juslinis pasaulis jiems apskritai išnyko, visa visuma buvo pakelta į dvasią, ir ta visuma buvo pavadinta Dievu ir jo gyvenimu toje visumoje.

Mes stovime prie didžiojo posūkio, ir čia pasibaigia pirmasis, graikų filosofijos, periodas. Graikų principas yra laisvė kaip grožis, susitaikymas fantazijoje, netarpiškai realizuojamas natūralus, laisvas susitaikymas, taigi juslinė idėja jusline forma. Filosofijoje mintis nori atsiplėšti nuo juslumo, nes filosofija yra minties veržimasis į visybę anapus juslumo ir fantazijos. Iš čia ir kyla šitas paprastas ėjimas pirmyn; trumpai *apžvelkime* nueitą kelią. Iš pradžių mes matėme abstraktumą jo gamtine forma, po to – abstrakčią mintį jos netarpiškume, pavyzdžiui, vienis, būtis. Tai yra grynos min-

tys, mintis dar nesuvokiama kaip mintis; mums jos yra mintys, visuotinės mintys, bet minties sąmonės dar nėra. Sokratas yra antroji pakopa, patybės (des Selbst), minties kaip patybės pakopa; absoliutas yra pats mąstymas, νοῦς. Turinys yra ne tik apibrėžtas, pavyzdžiui, būtis, atomas, bet ir konkretus, savyje apibrėžtas, subjektyvus mąstymas; bet jis yra konkretus tik savaime. Trečiojoje pakopoje turinys vėl įsisąmoninamas kaip konkretus; iki čia ir nuėjo graikų filosofija.

Patybė yra paprasčiausia konkretumo forma, jis neturi turinio; apibrėžiamas jis pasidaro konkretus, pavyzdžiui, Sokratas, Platono idėja. Tačiau šis turinys yra konkretus tik savaime, jis dar nėra įsisąmonintas kaip konkretus. Platonas, pradėjęs nuo duotybės, iš jos, iš jos žiūros įgyja apibrėžtesnį turinį. Aristotelis turi aukščiausią idėją, mąstymo mąstymą, jis stovi pačiame viršuje; už idėjos lieka pasaulis, turinys. Šitas įvairiopas konkretumas turi būti sugrąžintas į vienybę, ir patybė yra galutinė, paprasta konkretumo vienybė. Arba atvirkščiai – abstraktumas, principas turi įgyti turinį; mes matėme, kad tada atsirado dogmatizmo sistemos. Aną mąstymo mąstymą stoicizmas paverčia viso pasaulio principu; tatai yra mėginimas, uždavinys suvokti pasaulį kaip mąstymą. Skepticizmas sunaikina visą tokį turinį; jis yra savimonė, mąstymas gryname jo vienišume su savimi, jis yra refleksija apie anas prielaidas, ir jis pradeda nuo prielaidų.

Trečiuoju periodu absoliutumas buvo suprastas kaip konkretumas. Iš pradžių šioje sistemoje būta tik privalėjimo, skirtybių santykio su vienybe; prie tapatumo čia neprieinama, jis yra tik vidinis reikalavimas. Galiausiai, neoplatonikų mokykloje, absoliutas buvo suprastas kaip konkretus, idėja buvo įsisąmoninta jos konkrečioje apibrėžtyje – kaip trejybė, kaip trejeto trejetas, kaip toks dalykas, kuris emanuoja vis tolyn. Kiekvienas tokio trejeto vienetas yra tam tikra trejybė savyje, todėl abstraktūs šios triados momentai irgi suvokiami kaip visybė. Tiesa pripažįstama vien tai, kas save išskleidžia, bet ir išlieka kaip tam tikras vienis. Aleksandriečiai prieina prie konkrečios visybės savaime, jie su-

gauna dvasios prigimtį. Tačiau α) jų filosofijos išeities taškas nebuvo begalinis subjektyvumas, jo gelmė, absoliutus lūžis, β) jų filosofijos principas nėra absoliuti (abstrakti) laisvė, Aš, begalinė subjekto vertė.

Filosofija nėra netikėtai galvon dingtelėjusi mintis, ji yra tam tikras žmogaus dvasios, pasaulio, pasaulinės dvasios postūmis. Dievo apreiškimas neateina į dvasią kaip svetimas. Tai, ką mes čia nagrinėjame kaip sausus ir abstrakčius dalykus, yra konkretu. Sakoma, kad tokie dalykai, tokios abstrakcijos, kurias mes nagrinėjame, kai savo kabinete leidžiame bartis ir ginčytis filosofams ir susitariame dėl vienokių arba kitokių išvadų, – sakoma, kad tai tik žodinės abstrakcijos. – Ne! Ne! Tatai, gerbiamieji ponai, yra pasaulinės dvasios veiksmai, todėl tai lemties veiksmai. Filosofai šiuo atveju arčiau Viešpaties negu tie, kurie minta tik dvasios trupiniais, jie skaito arba rašo šitų aukštųjų įsakų patį originalą; jie ir laikomi tam, kad tuos įsakus užrašytų. Filosofai yra μύσται, jie buvo įvesdinti į giliausią šventyklos vidų ir dalyvavo jos gyvenime. Kiti žmonės tenkinasi privačiais interesais – kokia nors valdžia, kokiu nors turtu, kokia nors moterimi. – Tą kelią, kuriam įveikti pasaulinei dvasiai prireikė šimtų ir tūkstančių metų, mes nuėjome greičiau, nes esame pranašesni tuo, kad tai praeitis ir ją galima aprėpti abstrakcija.

ŠALTINIŲ SANTRUMPOS

Autorius, veikalo pavadinimas [ir jo lietuviškas vertimas]	Santrumpa
Aelianus: Varia historia	Ael. var. hist.
Ammonius Saccas: Aristotelis vita	Ammon., Kom. Arist. (vita)
Aristoteles: Analytica priora	Aristot. an. pr.
Aristoteles: Categoriae [Aristotelis, Kategorijos. – Aristotelis, Rinktiniai raštai, Vilnius 1990]	Aristot. cat.
Aristoteles: De anima [Aristotelis, Apie sielą. – Aristotelis, Rinktiniai raštai]	Aristot. an.
Aristoteles: De arte poetica [Aristotelis, Poetika. – Aristotelis, Rinktiniai raštai]	Aristot. poet.
Aristoteles: De caelo	Aristot. cael.
Aristoteles: De generatione et corruptione	Aristot. gen. corr.
Aristoteles: Eudemia ethica	Aristot. EE
Aristoteles: Hermeneutica	Aristot. hermen.
Aristoteles: Magna Moralia	Aristot. MM
Aristoteles: Metaphysica	Aristot. metaph.
Aristoteles: Nicomachea ethica [Aristotelis, Nikomacho etika. – Aristotelis, Rinktiniai raštai]	Aristot. NE
Aristoteles: Physica	Aristot. phys.
Aristoteles: Politica [Aristotelis, Politika, ALK/Pradai 1997]	Aristot. pol.

Aristoteles: Topica	Aristot. top.
Marci Aureli in semet ipsum libri [Markas Aurelijus, Sau pačiam, Vilnius 1984]	Marc Aurel
Cicero: Lucullus sive Academica priora	Cic. ac. 2
Cicero: De divinatione	Cic. div.
Cicero: De fato	Cic. fat.
Cicero: De finibus bonorum et malorum	Cic. fin.
Cicero: De natura deorum	Cic. nat. deor.
Cicero: De officiis	Cic. off.
Cicero: De oratore	Cic. de orat.
Cicero: Paradoxa Stoicorum	Cic. parad.
Cicero: Tusculanae disputationes	Cic. Tusc.
Diogenes Laertios: De vita et moribus philosophorum od. De clarorum philosophorum vitis	Diog. Laert.
Eusebius: Historia ecclesia	Eus. hist. eccl.
Eusebius: Praeparatio evangelica	Eus. praep. ev.
Gellius: Noctes Atticae	Gell.
Homer: Ilias [Homeras, Iliada, Vilnius 1981]	Hom. Il.
Flavius Iosephus: Antiquitates Iudaicae	Ios. ant. Iud.
Philon Alexandrinus: De agricultura	Philon agricultura
Philon Alexandrinus: De Cherubim = Lex allegoriarum (penktoji knyga)	Philon Cherubim
Philon Alexandrinus: De confusione linguarum	Philon confus. ling.
Philon Alexandrinus: De migratione Abrahami	Philon migrat. Abrahami
Philon Alexandrinus: De monarchia	Philon monarchia
Philon Alexandrinus: De mutatione nominum	Philon mut. nom.
Philon Alexandrinus: De opificio mundi	Philon opif. mundi
Philon Alexandrinus: De sacrificiis Abelis et Caini	Philon sacrif. Abelis et Caini

Philon Alexandrinus: De somniis	Philon somn.
Philon Alexandrinus: De specialibus legibus	Philon special. leg.
Philon Alexandrinus: De tremulentia	Philon tremulentia
Philon Alexandrinus: De victimas offerentibus	Philon vict. offerent.
Philon Alexandrinus: De vita Mosis	Philon vita Mosis
Philon Alexandrinus: Legatio ad Gaium	Philon legatio ad G.
Philon Alexandrinus: Lex allegoriarum	Philon lex alleg.
Philon Alexandrinus: Quis rerum divinarum haere sit	Quis rer. div. Philon: haeres sit
Philon Alexandrinus: Quod deterius potiori insidiari soleat	Quod deterius Philon: potiori insidiari soleat
Philon Alexandrinus: Quod deus sit immutabilis	Quod deus sit Philon: immutabilis
Platon: De republica [Platonas, Valstybė, Vilnius 1981]	Plat. rep.
Platon: Epistulae	Plat. epist.
Platon: Hippias maior	Plat. Hipp. mai.
Platon: Kritias [Platonas, Kritijas. – Platonas, Timajas. Kritijas, ALK/Aidai 1995]	Plat. Kritias
Platon: Leges	Plat. leg.
Platon: Menon	Plat. Men.
Platon: Parmenides	Plat. Parm.
Platon: Phaedon [Platonas, Faidonas. – Platonas. Faidonas, ALK/Aidai 1999]	Plat. Phaed.
Platon: Phaedrus [Platonas, Faidras, ALK/Aidai 1996]	Plat. Phaedr.
Platon: Philebus	Plat. Phil.
Platon: Sophistes	Plat. soph.
Platon: Timaeus [Platonas, Timajas. – Platonas, Timajas. Kritijas]	Plat. Tim.

Plinius Secundus: Naturalis historia	Plin. nat.
Plotinus: Enneades	Plot. enn.
Plutarch: Ad principem indoctum	Plut. princ. indoct.
Plutarch: Cato maior	Plut. Cato mai.
Plutarch: De animae procreatione in Timaeo	Plut. an. procr. in Tim.
Plutarch: De Stoicorum repugnantiis	Plut. Stoic. repug.
Plutarch: Placita philosophorum	Plut. plac. phil.
Porphyrius: Vita Plotini	Porphyr. vita Plot.
Proclus: De Platonis theologia	Procl. theol. Plat.
Proclus: Institutio theologica	Procl. inst. theol.
Proclus in Timaeum commentaria	Procl., Kom. Plat. Tim.
Seneca: De vita beata ad Gallionem [Liucijus Anėjus Seneka, Diatribės, ALK/Pradai 1997]	Sen. vita beata
Seneca: Epistulae ad Lucilium [Seneka, Laiškai Lucilijui, Vilnius, 1986]	Sen. epist.
Sextus Empiricus: Adversus ethicos	Sext. Emp. adv. eth.
Sextus Empiricus: Adversus mathematicos	Sext. Emp. adv. math.
Sextus Empiricus: Adversus physicos	Sext. Emp. adv. phys.
Sextus Empiricus: Pyrrhoniae hypotyposes	Sext. Emp. Pyrrh. hyp.
Stobaeus: Eclogae physicae et ethicae	Stob. ecl. phys.
Suidas (od. Suda) = pavadinimas.	Suid.
Strabon: Geographika	Strab.
Tacitus: Annales [Tacitas, Analai. – Publijus Kornelijus Tacitas, Rinktiniai raštai, Vilnius 1972]	Tac. ann.
Valerius Maximus: Facta et dicta memorabilia	Val. Max.

PAAIŠKINIMAI

[1] Tennemann, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798–1819, Bd. I, S. 416, Bd. II, S. 190; Diog. Laert. III, § 1–3.
[2] Sext. Emp. adv. phys. I, § 51–54.
[3] Diog. Laert. III, § 4–5.
[4] Ibid., § 29.
[5] Plat. epist. VII, p. 324 (p. 428).
[6] Diog. Laert. III, § 5.
[7] Aristot. metaph. I, 6; συγγενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.
[8] Diog. Laert. III, § 8.
[9] Ibid., § 6–7, 9.
[10] Plat. epist. VII, p. 324–329 (p. 428–437); ibid. III, p. 316 (p. 410–411).
[11] Ibid. VII, p. 329–330 (p. 437–439).
[12] Ibid. III, p. 317–318 (p. 411–415); ibid. VII, p. 337–340 (p. 453–457).
[13] Ibid. VII, p. 345–350 (p. 468–477); (Diog. Laert. III, § 18–23); Plat. epist. VII, p. 340 (p. 457).
[14] Plat. epist. VII, p. 326 (p. 431).
[15] Paskaitos buvo skaitytos 1825 m.
[16] Diog. Laert. III, § 23 (Menagius, Kom. Diog. Laert.); Ael. var. hist. II, 42; Plut. prin. indoct., p. 779 ed. Xyl.
[17] Diog. Laert. III, § 2; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 653.
[18] Tennemann, a. a. O., Bd. II, S. 220.
[19] Plat. Tim., p. 423–424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat., T. II).
[20] Plat. Phaed., p. 229 (p. 6).
[21] Tennemann, a. a. O., Bd. II, S. 376.
[22] Plat. Tim., p. 41 (p. 43).
[23] Ibid., p. 47 (p. 54).
[24] Plat. rep. V., p. 471–474 (p. 257–261).
[25] Ibid. VII, p. 514–516 (p. 257–261).
[26] Ibid. V, p. 475–476 (p. 265–266).
[27] Diog. Laert., VI, § 53; žr. Plat. rep. VI, p. 508 (p. 319).
[28] Plat. rep. V, p. 476–479 (p. 266–272).
[29] Plat. Men., p. 84 (p. 355–356).

[30] Ibid., p. 82–86 (p. 350–359).
[31] Ibid., p. 81 (p. 348–349).
[32] Plat. Phaedr., p. 245 (p. 38).
[33] Ibid., p. 246 (p. 39–40).
[34] Ibid., p. 246 (p. 40).
[35] Ibid., p. 246–251 (p. 40–50).
[36] Plat. Phaed., p. 65–67 (p. 18–23).
[37] Ibid., p. 72 (p. 45).
[38] Ibid., p. 78–80 (p. 55–59).
[39] Ibid., p. 85–86 (p. 68).
[40] Ibid., p. 92–94 (p. 78–82).
[41] Plat. rep. VII, p. 518 (p. 333–334).
[42] Ibid. VI, p. 509–511 (p. 321–325).
[43] Ibid. VII, p. 538–539 (p. 370–371): Dialektika gali žmogui grožį (καλόν), apie kurį jis girdėjo iš viršininkų, paversti bjaurumu (αἰσχρόν), todėl užsiimti dialektika leistina tik sulaukus trisdešimties metų.
[44] Plat. soph., p. 246–249 (p. 190–196).
[45] Ibid., p. 258 (p. 219).
[46] Ibid., p. 259 (p. 220–221).
[47] Riemer: „dalyvauti (μετέχον) konkretume, į kurį yra įsigyvenęs visuotinumas".
[48] Plat. Phil., p. 12 (p. 133–134).
[49] Ibid., p. 27–28 (p. 166–167).
[50] Ibid., p. 16–17 (p. 142–143); p. 23 (p. 157).
[51] Ibid., p. 24–25 (p. 158–160).
[52] Ibid., p. 25 (p. 160).
[53] Ibid., p. 25–26 (p. 160–163).
[54] Ibid., p. 26–27 (p. 163–165).
[55] Ibid., p. 29–30 (p. 169–172).
[56] Plat. Parm., p. 135–136 (p. 21–23).
[57] Ibid., p. 129 (p. 9–10).
[58] Ibid., p. 166 (p. 84).
[59] Tiedemann, Platon, Argumenta, p. 340.
[60] Plat. Parm., p. 142 (p. 35–36).
[61] Plat. Phil., p. 33 (p. 178).
[62] Paskaitos buvo skaitytos 1805/1806 metais.
[63] Plat. Tim., p. 29 (p. 25).
[64] Ibid., p. 30 (p. 25–26).
[65] Ibid., p. 31 (p. 27).
[66] Ibid., p. 31–32 (p. 27–28).
[67] Ibid., p. 32 (p. 28).

[68] Ibid., p. 32–34 (p. 28–31).
[69] Ibid., p. 34 (p. 31).
[70] Ibid., p. 34–35 (p. 31–32).
[71] Ibid., p. 35–36 (p. 32–33).
[72] Ibid., p. 37 (p. 35).
[73] Ibid., p. 48 (p. 57).
[74] Ibid., p. 37–38 (p. 36–37).
[75] Ibid., p. 38 (p. 37): ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη... εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.
[76] Ibid., p. 48–49 (p. 56–57).
[77] Ibid., p. 50 (p. 60–61).
[78] Ibid., p. 52 (p. 63–65).
[79] Ibid., p. 49–50 (p. 58–60).
[80] Ibid., p. 53 (p. 66) sqq.
[81] Ibid., p. 57 (p. 74) sqq.
[82] Ibid., p. 67–68 (p. 93–95).
[83] Ibid., p. 68–70 (p. 96–99).
[84] Ibid., p. 70–72 (p. 99–102): ... ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται, τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.
[85] Plat. rep. II, p. 368–369 (p. 78).
[86] Ibid. II, p. 369–376 (p. 79–93).
[87] Ibid. V, p. 463 (p. 241).
[88] Ibid. V, p. 460 (p. 236).
[89] Ibid. IV, p. 427–429 (p. 179–182).
[90] Ibid. IV, p. 429–430 (p. 182–185).
[91] Ibid. IV, p. 430–432 (p. 185–188).
[92] Ibid. IV, p. 432–433 (p. 188–191).
[93] Ibid. IV, p. 425 (p. 176).
[94] Ibid. IV, p. 437–441 (p. 198–206).
[95] Ibid. IV, p. 441–443 (p. 206–210),
[96] Ibid., p. 421 (p. 167–168).
[97] Ibid. II, p. 367; III, p. 412 (p. 93–155); V, p. 472; VII, fin. (p. 258–375).
[98] Plat. leg. IV, p. 722–723 (p. 367–369).
[99] Plat. rep. IV, p. 425 (p. 176).
[100] Ibid. III, p. 412–415 (p. 155–161).
[101] Plg. Hegelis: Apie mokslinius prigimtinės teisės traktavimo būdus (Hegel: Werke, Bd. I, S. 380f.).
[102] Plat. rep. III, p. 416–417 (p. 162–164).
[103] Plg. Hegel, a. a. O., S. 381.
[104] Plat. rep. V, p. 464 (p. 243–244).

[105] Ibid. V, p. 457–461 (p. 230–239).
[106] Ibid. V, p. 451–457 (p. 219–230).
[107] Ibid. V, p. 471 (p. 257).
[108] Plg. Hegel, a. a. O., S. 381, 383–386.
[109] Plat. Tim., p. 20sqq. (p. 10sqq.); Plat. Kritias, p. 108sqq. (p. 149sqq.).
[110] Plat. Hipp. mai., p. 292 (p. 433).
[111] Ibid., p. 295sqq. (p. 439sqq.).
[112] Ibid., p. 302 (p. 455–456).
[113] Aristot. poet., c. 8 (ed. Bekk.).
[114] Ibid., c. 5.
[115] Diog. Laert. V, 1, 9; Buhle: Aristotelis vita (Aristotelis Opera, T. I), p. 81–82.
[116] Ammon.: Kom. Aristot. (vita) (Buhle: Aristotelis Opera, T. I), p. 43–44; Diog. Laert. V, 9, 12, 15.
[117] Diog. Laert. V, 2
[118] Ibid., 3–4; Buhle: Aristotelis vita, p. 90--92.
[119] Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Alobrog. 1607) T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta (žr. Stahr: Aristotelia, Teil I, S. 85–91).
[120] Gell. XX, 5.
[121] Ritter, Erdkunde, Bd. II, S. 839 (erste Ausgabe).
[122] Plin. nat. VIII, 17 (ed. Bip.).
[123] Diog. Laert. V, § 5–6; Suid., s. v. Aristoteles; Buhle, 1.1., p. 100; Ammon., 1.1., p. 47–48; Menagius, Kom. Diog. Laert. V, § 2; Stahr, a. a. O., S. 108–109; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 788–789.
[124] Diog. Laert. V, § 21–27.
[125] Strab. XIII, p. 419 (ed. Casaub. 1587); Plut. Sull., c. 26; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 798–800.
[126] Gell. XX, 5; Stahr. a. a. O., S. 110–112.
[127] Aristot. metaph. VI, 1; Aristot. phys. II, 2; I, 9.
[128] Aristot. metaph. IV, 1.
[129] Ibid. VII, 1.
[130] Ibid. I, 3.
[131] Ibid. IV, 3–6.
[132] Ibid. IX, 1–7; etc.
[133] Ibid. VII, 3.
[134] Ibid. VIII, 1–2.
[135] Žr. ibid. VII, 13; ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.
[136] Ibid. I, c. 7, 9.
[137] Ibid. XII, 1–2; VII, 7.
[138] Ibid. IX, 2; VII, 7; XII, 3.
[139] Ibid. V, 1–2.

140 Ibid. XII, 6 (žr. IX, 8); XII, 7.

141 L. l.: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων δέ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

142 L. l.: νοητὸν δέ ἑτέρα συστοιχία (geras žodis – elementas, kuris save apibrėžia savimi) καθ' αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν.

143 L. l.: ἀλλά μὴν καὶ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

144 L. l.: τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο (kad jis pats save mąsto) μᾶλλον τούτου. ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.

145 Ibid. I, 2.

146 Ibid. XII, c. 9 (*de mente divina* yra lotyniškas įrašas).

147 Ibid. XII, 10.

148 Ibid. XII, 8.

149 Ibid. XII, 10, init.

150 L. l.: εἰς τὸ διακριθῆναι ἀναγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.

151 L. l.: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος (Hom. Il. II, V, 204).

152 Žr. p. 172–175.

153 Aristot. phys. II, 8.

154 L. l. ad fin.: ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γάρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν ἑαυτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἰς τι τέλος.

155 Aristot. phys. II, 9.

156 Ibid. III, 1–2.

157 Ibid. III, 3.

158 Ibid. III, 4–8.

159 Ibid. IV, 1–2.

160 Ibid. IV, 4, passim.

161 Ibid. IV, 4–5, 2.

162 Ibid. IV, 6.

163 Ibid. IV, 7.

164 Ibid. IV, 8.

165 Ibid. IV, 9.

166 Ibid. IV, 10.

167 Ibid. IV, 11.

168 Ibid. IV, 13.

169 Ibid. V, 1.

170 Ibid. VI, 10.

171 Ibid. VII, 3.

[172] Ibid. VIII, 6.

[173] Ibid. VIII, 8–9, passim; Aristot. cael. I, 4.

[174] Aristot. cael. II, 1.

[175] Ibid. I, 3.

[176] Ibid. III, 6.

[177] Ibid. IV, 1.

[178] Ibid. IV, 3.

[179] Ibid. IV, 4.

[180] Ibid. IV, 5.

[181] Ibid. III, 4.

[182] Aristot. gen. corr. II, 2.

[183] Ibid. II, 3.

[184] Ibid. II, 4.

[185] Aristot. an. I, 1.

[186] Ibid. II, 1.

[187] Ibid. II, 4.

[188] Ibid. II, 2–3.

[189] Ibid. II, 4.

[190] Ibid. II, 5.

[191] Ibid. II, 12.

[192] Ibid. III, 4.

[193] Ibid. III, 2.

[194] Ibid. III, 4.

[195] Ibid. III, 5.

[196] Tennemann, a. a. O., Bd. III, S. 53–54, 197–198.

[197] Septintame ir aštuntame šios knygos skyriuose paaiškinami ketvirto ir penkto skyrių teiginiai. Šie skyriai pradedami tais pačiais teiginiais ir atrodo taip, tarsi jie būtų kažkokio komentatoriaus.

[198] Aristot. an. III, 8.

[199] Ibid. II, 4.

[200] Čia pabaigoje yra klausimas: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Tolesniame tekste neatsakoma į šį klausimą. Šitas klausimas dar labiau sustiprina įspūdį, kad šios knygos dalys yra vėlesnės kilmės. Buhle: „Ar protas, jeigu jis abstrahuojasi nuo bet kokios materijos, mąsto tikrus objektus, – šis klausimas turi būti atskirai išnagrinėtas" („aukščiausioje filosofijoje"); Buhle remiasi septinto skyriaus pabaiga: ὅλως ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δὲ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

[201] Aristot. an. III, 7.

[202] Ibid. III, 6.
[203] Ibid. III, 7.
[204] Aristot. NE I, 2–7 (4–7); X, 6–8; Aristot. EE I, 4; II, 1, etc.
[205] Aristot. MM I, 5, 35; Aristot. NE I, 13; Aristot. EE II, 1.
[206] Aristot. NE II, 5–7 (6–7); Aristot. MM I, 5–9; Aristot. EE II, 3.
[207] Aristot. NE I, 1 (3).
[208] Ibid. I, 1 (2): εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν (ἀγαθόν) ἑνί καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ ἑνὶ μονῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.
[209] Aristot. MM I, 1: „Bet koks mokslas ir sugebėjimas (δύναμις) turi tam tikrą tikslą, ir šis tikslas yra gėris; ir kuo jie yra aukštesni, tuo aukštesnis yra tikslas. Tačiau aukščiausias sugebėjimas yra politinis; todėl jo tikslas irgi yra gėris".
[210] Aristot. pol. I, 2.
[211] Ibid. III, 1; IV, 14–16.
[212] Ibid. III, 7 (5) – IV, 13.
[213] Ibid. III, 13 (8–9).
[214] Aristot. cat., c. 4 (2): ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κ. τ. λ.
[215] Ibid., c.10–14 (8–11); plg. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 79 (6. Aufl.).
[216] Aristot. cat., c. 4 (2); Aristot. hermen., c. 4–6.
[217] Aristot. an. pr. I, 1.
[218] Aristot. top. I, 13 (11) et 1.
[219] Ibid. I, 16–18 (14–16); II, 7–8, 10.
[220] Ibid. III, 1; Buhle: Argum., p. 18.
[221] Aristot. top. VIII, 2; Χρηστέον ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ μὲν συλλογισμῷ πρὸς τούς διαλεκτικοὺς μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς πολλούς. τῇ δ' ἐπαγωγῇ τοὐναντίον πρὸς τοὺς πολλούς μᾶλλον.
[222] Aristot. an. pr. II, 23 (25).
[223] Žr. t. 1, p. 512–518.
[224] Tennemann, a. a. O., Bd. III, S. 333.
[225] Cic. Tusc. I, 10 (cf. c. 31): nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, ... vimque omnem eam, que vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivisaequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quicquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. – Stob. ecl. phys., p. 796: ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων. – Ciceronas pateikia istoriškai tam tikrą rezultatą, taip kaip jis jį supranta, be jokios spekuliatyvios sąvokos.
[226] Bruckeri Historia critica philosophiae, p. 854; Tennemann, a. a. O., Bd. III, S. 336.

227 Diog. Laert. V, § 58.
228 Stob. ecl. phys., p. 298.
229 Cic. nat. deor. I, 13: Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.
230 Diog. Laert. VII, § 1, 12. 31–32; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532.
231 Diog. Laert. VII, § 5; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 895.
232 Diog. Laert. VII, § 2.
233 Ibid. IV, § 7.
234 Paskaitos buvo skaitytos 1805/1806 metais.
235 Diog. Laert. IV, § 7, 6.
236 Ibid. VII, § 2.
237 Bruckeri Historia critica Philosophiae, Tom. I, p. 899; žr. Fabricius Bibliotheca Graeca, T. II, p. 413..
238 Diog. Laert. VII, § 5.
239 Bruckeri Historia critica Philosophiae, Tom. I, p. 897–898; Diog. Laert. VII, § 1, 13.
240 Diog. Laert. VII, § 7–9.
241 Ibid. VII, § 6, 10–11.
242 Ibid. VII, § 28–29; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 898, 901; Tennemann, a. a. O., Bd. II, S. 534.
243 Diog. Laert. VII, § 168–169, 176.
244 Ibid. VII, § 179–181, § 184, 189–202; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 443.
245 Diog. Laert. VI, § 81; Cic. ac. 2 IV, 30; Cic. de orat. II, 37–38; Cic. Cato, c. 7; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 444.
246 Cic. off. III, 2.
247 Cic. nat. deor. I, 3; Suid. in Posidonius Tom. III, p. 159.
248 Gell. I, 2; Gronovius ad h. 1.; II, 18; XV, 11; XIX, 1.
249 Stob. ecl. phys., P. I., p. 32.
250 Diog. Laert. VII, § 134.
251 Ibid. VII, § 136.
252 Ibid. VII, § 142.
253 Ibid. VII, § 156-157.
254 Plut. plac. phil. IV, 21.
255 Stob. ecl. phys. I, p. 312.
256 Cic. nat. deor. II, 46: Ex quo eventurum nostri putant, ... ut ad extremum omnis ignesceret, cum, humore consumto, neque terra ali posset, neque remearet aer; cuius ortus, aqua omni exhausta, esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur.

[257] Cic. nat. deor. I, 14; Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. Diog. Laert. VII, § 135: ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία. Stob. ecl. phys. I, p. 178: τὴν εἱμαρμένην δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτά, ἥνινα μη διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.
[258] Sext. Emp. adv. math. IX, 101–103.
[259] Diog. Laert. VII, § 137.
[260] Pagal Sext. Emp. adv. logios I, § 234, taip yra sąmoningos sielos atveju.
[261] Žr. Diog. Laert. VII, § 138–140, 147–148 etc.
[262] Cic. div. II, 49: Chrysippus, Diogenes & Antipater concludunt hoc modo. Si sunt di, neque antea declarant hominibus, quae futura sint: aut non diligunt homines; aut, quid eventurum sit, ignorant; aut existimant, nihil interesse, hominem scire, quid sit futurum; aut non censent esse suae majestatis, praesignificare hominibus, quae sint futura; aut ea ne ipsi quidem significare possunt.
[263] Diog. Laert. VII, § 54.
[264] Sext. Emp. adv. math. VII, 227; Diog. Laert. VII, § 46.
[265] Sext. Emp. adv. math. VII, 228, 230.
[266] Cic. ac. 2 IV, 47.
[267] Sext. Emp. adv. math. VIII, 10: οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.
[268] Sext. Emp. adv. eth. 183.
[269] Sext. Emp. adv. logicos I, § 228sqq.
[270] Ibid. II, § 403sqq.; žr. Sen. epist. 107: Tik „corpus agit, vox" yra „corpus".
[271] Diog. Laert. VII, § 63; Sext. Emp. adv. math. VIII, § 70.
[272] Diog. Laert. VII, § 79–80.
[273] Ibid. VII, § 83.
[274] Ibid. VII, § 85–86.
[275] Ibid. VII, § 87–88.
[276] Ibid. VII, § 92.
[277] Ibid. VII, § 94–95.
[278] Cic. off. I, 3; III; Diog. Laert. VII, § 98–99.
[279] Diog. Laert. VII, § 127–128; Cic. parad., 2.
[280] Cic. fin. III, 13; Cic. Tusc. II, 25.
[281] Plut. Stoic. repug., p. 1031 (ed. Xyl.); Stob. ecl. phys., P. II, p. 110; Diog. Laert. VII, § 125.
[282] Marc Aurel VIII, § 7.
[283] Diog. Laert. VII, § 121, 116–117, 122.
[284] Sext. Emp. adv. math. XI, § 190–194; Diog. Laert. VII, § 129, 121.
[285] Tac. ann. XIV, 53; XIII, 42.

[286] Ibid. XIII, 3.
[287] Žr. Sen. vita beata, c.5: beata ergo vita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis.
[288] Diog. Laert. X, § 14, 1.
[289] Ibid. X, § 3–8.
[290] Ibid. X, § 1; Cic. nat. deor. I, 26.
[291] Diog. Laert. X, § 1, 12–13, 2; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 1230–1231; Sext. Emp. adv. math. X, § 18.
[292] Sext. Emp. adv. math. I, § 3; Diog. Laert. X, § 13.
[293] Diog. Laert. X, § 15, 2, 7, 10–11; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 1233, 1236.
[294] Cic. fin. II, 25.
[295] Diog. Laert. X, § 10, 15.
[296] Ibid. X, § 11.
[297] Cic. fin. V, 1; Eus. praep. ev. XIV, 5.
[298] Diog. Laert. X, § 9.
[299] Žr. ibid. IV, § 43.
[300] Žr. ibid. X, § 24.
[301] Ibid. X, § 26.
[302] Ibid. X, § 31.
[303] Ibid. X, § 31–32.
[304] Ibid. X, § 33.
[305] Ibid. X, § 33–34: ... τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.
[306] Ibid. X, § 34.
[307] Ibid. X, § 48–49.
[308] Ibid. X, § 50–51.
[309] Ibid. X, § 54–55.
[310] Žr. p. 179 ir toliau.
[311] Diog. Laert. X, § 55–58.
[312] Ibid. X, § 43–44, 60–61; Cic. fat., c.10; Cic. fin. I, 6; Plut. an. procr. in Tim., p. 1015.
[313] Diog. Laert. X, § 72.
[314] Ibid. X, § 78–80, 86–87.
[315] Ibid. X, § 93–96, 101, 97.
[316] Ibid. X, § 113–114.
[317] Cic. nat. deor. I, 20.
[318] Diog. Laert. X, § 66, 63–64.
[319] Ibid. X, § 144: βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει· τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε, καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.

[320] Ibid. X, § 141.
[321] Ibid. X, § 132.
[322] Ibid. X, § 142–143.
[323] Ibid. X, § 125.
[324] Ibid. X, § 135.
[325] Sen. vita beata, c.13: Mea quidem ista sententia est (invitis haec nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. Voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur. Et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? Ille quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem, et dum illo venit, blando nomine inductus sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit etc.
[326] Ibid., c.12: Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt, et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimatur voluptas illa Epicuri, ita mehercules sentio, quam sobria ac sicca sit: sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum... Ideoque ne resurgere quidem adolescentiae licet, cum honestus turpi desidiae titulus accessit.
[327] Diog. Laert. X, § 139.
[328] Ibid. X, § 136.
[329] Ibid. X, § 137.
[330] Ibid. X, § 122–123.
[331] Ibid. X, § 123.
[332] Cic. nat. deor. I, 18, 38.
[333] Ibid. I, 19–20.
[334] Ibid. I, 17.
[335] Ibid. I, 17.
[336] Cic. div. II, 17; Cic. nat. deor. I, 8.
[337] Diog. Laert. X, § 124–125.
[338] Ibid. X, § 127.
[339] Ibid. X, § 127.
[340] Ibid. X, § 128.
[341] Ibid. X, § 119.
[342] Ibid. X, § 129–131.
[343] Ibid. X, § 132.
[344] Ibid. X, § 117–121.
[345] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 33, § 220.
[346] Diog. Laert. IV, § 28; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 746; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 443.

347 Diog. Laert. IV, § 38.
348 Ibid. IV, § 29–33; Brucker, 1.1.
349 Ibid. IV, § 37, 42, 44.
350 Ibid. IV, § 32.
351 Ibid. IV, § 28; Cic. fin. II, 1.
352 Diog. Laert. IV, § 44; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 443.
353 Diog. Laert. IV, § 43.
354 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 33, § 232. περί πάντων ἐπέχει. Diog. Laert. IV, § 32.
355 Ibid. I, c. 33; § 233: ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ συγκαταθέσεις.
356 Sext. Emp. adv. math. VII, § 150sqq.
357 Žr. Cic. ac. 2 IV, 24: neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.
358 Sext. Emp. adv. math. VII, § 158.
359 Diog. Laert. IV, 62, 65; Tennemann, a. a. O., Bd. IV, S. 334, 443–444.
360 Cic. ac. 2 II, 6; Val. Max. VIII, 7 ext. 5.
361 Plut. Cato mai., c. 22; Gell. VII, 14; Cic. de orat. II, 37–38; Ael. var. hist. III, 17; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 763.
362 Sext. Emp. adv. math. VII, § 159.
363 Ibid. VII, § 160.
364 Ibid. VII, § 160–161.
365 Ibid., VII, § 161–164.
366 Ibid. VII, § 402.
367 Ibid. VII, § 165.
368 Ibid. VII, § 166.
369 Ibid. VII, § 167–169.
370 Ibid. VII, § 173.
371 Ibid. VII, § 176–177.
372 Žr. ibid. VII, § 187–189.
373 Ibid. VII, § 179–184.
374 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 3, § 7.
375 Diog. Laert. IX, § 71–73; plg. t. I, p. 213 ir toliau.
376 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 33.
377 Ibid. I, c. 3, § 7. τὸν Πύρρωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.
378 Diog. Laert. IX, § 58, 61–65; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 1320–1323.
379 Diog. Laert. IX, § 69–70.
380 Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 8. Eἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ Σκεπτικός.
381 Diog. Laert. IX, § 109.

[382] Ibid. IX, § 116; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 1328.

[383] Brucker, Tom. II, p. 631–636.

[384] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 7, § 13: τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις – (c. 10, § 19: ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν) – πάθεσι συγκατατίθεται ὁ Σκεπτικός· οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος, ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι c. 10, § 19: ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον, ... ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ο λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου. § 20: εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενόν, ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἄντικρυς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα. τούτους ἐκτιθέμεθα· ἀλλ' ἐπιδεικηῦντες τὴν τῶν Δογματικῶν προπέτειαν (temeritatem).

[385] Ibid. I, c. 7, § 14: ... Ὁ δὲ Σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας, οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γάρ, ὅτι ὥσπερ ἡ Πάντα ἐστὶ ψευδῆ, ... Οὐδέν ἐστιν ἀληθές, ... Οὐδὲν μᾶλλον, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτήν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει. c. 28, § 206: περὶ πασῶν τῶν Σκεπτικῶν φωβῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι· ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· όπου γε καὶ ὑφᾶ ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται.

[386] Ibid. I, c. 33, § 226–233.

[387] Ibid. I, c. 6, § 12: Ἀρχὴν δὲ τῆς Σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν. οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων παρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι ἀνωμαλίαν καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος· ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. – Eod. c. 12, § 25–30: ... Ὁ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν, οὔτε διώκει τι οὔτε φεύγει συγτόνως... Ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ Σκεπτικοῦ. ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

[388] Diog. Laert. IX, § 68.

[389] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 8, § 17: ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ δαινόμενον ὑποδεικνῦντι ἡμῖν τὸ κῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη, καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς ἀγωγάς, καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

[390] Ibid. I, c. 3, § 7.

[391] Paskaitos buvo skaitytos 1825/1826 metais.

[392] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 4, 8–10. – Ibid. I, c. 6, § 12: συστάσεως δὲ τῆς Σκεπτικῆς εστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ· παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι. Ir c. 4, 9: ἀντικειμένους δὲ λόγους παραλαμβάνομεν, οὐχι πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ' ἁπλῶς ἀντὶ τοῦ· μαχομένους.

[393] Ibid. I, c. 13, § 32–33.
[394] Ibid. I, c. 14, § 36; c. 15, § 164; c. 16, § 178.
[395] Ibid. I, c. 14, § 38.
[396] Ibid. I, c. 14, § 40–44.
[397] Ibid. I, c. 14, § 79–80, 81–82, 85–89.
[398] Ibid. I, c. 14, § 91–92.
[399] Ibid. I, 100 sqq., 112.
[400] Ibid. I, c. 14, § 118–120.
[401] Ibid. I, c. 14, § 124–126.
[402] Ibid. I, § 129–131, 133.
[403] Ibid. I, c. 14, § 135–136.
[404] Ibid. I, c. 14, § 137, 140.
[405] Ibid. I, § 141–144.
[406] Ibid. I, c. 14, § 145, 148–149.
[407] Ibid. I, c. 15, § 164–169; Diog. Laert. IX, § 88–89.
[408] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. c. 3, § 7; Diog. Laert. IX, § 69–70.
[409] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 15, § 169–177.
[410] Ibid. III, c. 1, § 4: ἐπεὶ οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ μαθεῖν τε καὶ ἐννοῆσαι δυνησόμεθα. Ankstesnėse knygose (II, c. 4, sqq.) – ἀλήθεια, o šitos ἀλήθεια kriterijus – tai, kas fiksuota protui.
[411] Ibid. I, c. 1, § 1–4: Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα, ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκός, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀπαταληψίας ὁμολογίαν, ἡ ἐπιμονὴν ζητήσευς. – Οἱ μὲν Δογματικοί· οἱ περὶ 'Αριστοτέλην, καὶ 'Επικουρον, καὶ τούς Στωϊκούς, καὶ ἄλλοι τινές. 'Ως δὲ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, οἱ περι Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδνη, καὶ ἄλλοι 'Ακαδημαϊκοί. Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί. 'Οθεν... φιλοσοφίαι τρεῖς.
[412] Sext. Emp. adv. math. VII, § 310–312.
[413] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 797, et not.
[414] Philon legatio ad C., p. 992 (ed. Frankf. 1691); Ios. ant. Iud. XVIII, c. 10, p. 649; Brucker, 1.1., p. 799 et nota; Eus. hist. eccl. II, c. 18; žr. Fabricius, Bibliotheca Graeca, Vol. III, p. 115 (Hamburg, 1708).
[415] Philon confus. ling., p. 358; Philon special. leg. II, p. 806–807.
[416] Philon opif. mundi, p. 15; Philon migrat. Abrahami, p. 339; Philon: Quis rer. div. haeres sit, p. 518.
[417] Philon migrat. Abrahami, p. 417–418.
[418] Philon: Quod deus sit immutabilis, p. 301–302; Philon monarchia I, p. 816; Philon mut. nom., p. 1045; Philon Cherubim, p. 124; Philon somn., p. 576.
[419] Philon opif. mundi, P. 4–6; Philon agricultura, p. 195; Philon somn., p. 597.
[420] Philon somn., p. 599.
[421] Ibid., p. 574–575.

[422] Philon lex alleg. I, p. 48: ... ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπᾶ οὐδὲνος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.

[423] Philon: Quod deus sit immutabilis, p. 298.

[424] Philon lex alleg. I, p. 46, et II, p. 93; Philon: Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; Philon tremulentia, p. 244; Philon somn., p. 578 et 588; Philon confus. ling., p. 341 et 345; Eus. praep. ev. VII, c. 13.

[425] Philon vita Mosis III, p. 672.

[426] Philon sacrif. Abelis et Caini, p. 140: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μηταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθεστερον, ὁ λόγος ἔρηον αὐτοῦ.

[427] Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Göttingen 1796–1804, Teil IV, S. 124.

[428] Philon opif. mundi, p. 5.

[429] Ibid., p. 4; Philon vict. offerent., p. 857; Buhle, a. a. O., S. 125.

[430] Philon opif. mundi, p. 5.

[431] Ibid., p. 6; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 802–803.

[432] Philon opif. mundi, p. 9–10.

[433] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 834–838; 924–927.

[434] Ibid., Tom. II, p. 839–840.

[435] Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; Tiedemann: Geist der spekulativen Philosophie, Bd. III, S. 149–150; Buhle, a. a. O., S. 156.

[436] Irira, 1.1., c. 6, 13, et c. 7, § 2.

[437] Irira, 1.1., Diss. IV, c. 4sqq.; Tiedemann, a. a. O., S. 155; Buhle, a. a. O., S. 162.

[438] Irira, 1.1., Diss. II, c. 1; Buhle, a. a. O., S. 160.

[439] Irira, 1.1., Diss. V, c. 7–8; Tiedemann, a. a. O., S. 156–157; Buhle, a. a. O., S. 157.

[440] Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10; Philon mut. nom., p. 1045.

[441] Neander, a. a. O., S. 33–34.

[442] Neander, a. a. O., S. 168, 170–171.

[443] Ten pat, S. 94–97.

[444] Ten pat, S. 160.

[445] Ten pat, S. 10–13; Philon: Quod deus sit immutabilis, p. 304.

[446] Neander, a.a.O., S. 43.

[447] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 193.

[448] Diog. Laert., Prooemium, § 21.

[449] Žr. Suid., Tom. III, p. 161, ποτάμων.

[450] Plg. Buhle, a. a. O., S. 195–200.

451 Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 205, 213–214.
452 Porphyr. vita Plot. (praemissa Plot. enn., Basil. 1580), p. 3.
453 Porphyr. vita Plot., p. 2; Brucker, 1.1., p. 218–221.
454 Porphyr. vita Plot., p. 2–3 et 7.
455 Tiedemann, a. a. O., S. 272; Buhle, a. a. O., S. 306; Porphyr. vita Plot., p. 6.
456 Porphyr. vita Plot., p. 5–7.
457 Ibid., p. 8.
458 Ibid., p. 2.
459 Ibid., p. 3–5, 9, 17–19.
460 Plot. enn. II, 1.IX, c. 15: ... οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, πλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τι γὰρ κωλύει, εἴποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Ficinus verčia: Quod *enim* solent dicere, ad deum aspice, nihil prodest omnino.) – Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ εγγενομένη μετὰ φρονήσεως, θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομα ἐστιν.
461 Ibid. II, 1. IX, c. 16: ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ἀγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (al. lectio πατρὸς) ἐκείνου (anima vero omnis patris illius est filia. Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (in mundi sphaeris. Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαί, καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ (supernis) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γαρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.
462 Žr. ibid. I, 1.VI, c. 7; IV, 1.IV, c. 39–43; Procl. theol. Plat. I, c. 29, p. 69–70 (ed Aem. Portus, Hamburg 1618).
463 Plot. enn. VI, 1.VII, c. 35–36.
464 Ibid. VII, 1.IX, c. 11.
465 Ibid. IV, 1.VII, c. 1; žr. ibid. VIII, c. 4–7.
466 Ibid. III, 1.VI, 1.IX, c. 1–2.
467 Ibid. III, 1.VIII, c. 8.
468 Ibid. VI, 1.IX, c. 6.
469 Ibid. I, 1.VIII, c. 2
470 Ibid. III, 1.VIII, c. 9–10.
471 Ibid. V, 1.III, c. 13–14.
472 Ibid. V, 1.II, c. 1; VI, 1.II, c. 9–10; L.VIII, c. 8–9; 1.IX, c. 3.
473 Ibid. VI, 1.IX, c. 6.
474 Ibid. VI, 1.VIII, c. 7.
475 Ibid. VI, 1.IX, c. 6 (žr. 1.VIII, c. 13 rt 21).
476 Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; Plot. enn. VI, 1.IX, c. 1–9, passim.
477 Ibid. III, 1.VIII, c. 9.

[478] Ibid. III, 1.VIII, c. 10 fin.
[479] Ibid. V, 1.I, c. 4–5; c. 7; 1.IV, c.2; 1.V, c. 1.
[480] Ibid. V, 1.I, c. 6.
[481] Ibid. IV, 1.III, c. 17.
[482] Ibid. V, 1.I, c. 6.
[483] Ibid. C, 1.II, c. 1.
[484] Ibid. V, 1.I, c. 7; VI, 1.IX, c. 2.
[485] Ibid. V, 1.III, c. 5; VI, 1.II, c. 8.
[486] Ibid. II, 1.IV, c. 4; VI, 1.IV, c. 2; V, 1.IX, c. 8–9.
[487] Ibid. V, 1.I, c. 4.
[488] Ibid. VI, 1.II, c. 2; V, 1.IX, c. 8.
[489] Ibid. VI, 1.I, c. 7; 1.II, c. 1–2; 1.VI, c. 4; VI, 1.II, c. 22.
[490] Ibid. V, 1.III, c. 5: ἐν ἅμα πάντα ἔσται. νοῦς, νόνσις, τὸ νοητόν.
[491] Ibid. IV, 1.III, c. 17.
[492] Ibid. II, 1.IX, c. 1–3: ἔστι γὰρ ὥς ἐστι νοῦς αεὶ ωσαύτως. ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ κ.τ.λ. Vertime po ὡσαύτως kablelio nėra: Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in actu stabili constitutus.
[493] Ibid. IV, 1.IX, c. 6.
[494] Ibid. II, 1.IV, c. 4, 12–15.
[495] Ibid. II, 1.V, c. 2: ... τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι (potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus ducitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere).
[496] Ibid., c. 3: ... ἐξιστάμενον εαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει, ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.
[497] Ibid., c. 4.
[498] Ibid. II, 1.V, c. 5: ... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτων ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶς τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὃ ἐστ''
[499] Žr. p. 406.
[500] Žr. p. 400 ir t.
[501] Plot. enn. I, 1.VIII, c. 2: ... καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνών, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς (secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tamquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo sigula segregantur a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubi-

que totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur) κ. τ. λ.

[502] Ibid., c. 3: εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς οὐ (sic) οὖσιν εἶναι, οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ... μὴ ὂν δέ. οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ. τ. λ.

[503] Ibid. I, 1.VIII, c. 9.

[504] Ibid., c. 3 et 4.

[505] Ibid. I, 1.VIII, c. 7: τὸ δ' ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ – alia lectio τοῦ καλοῦ – λαβεῖν καὶ αὔτω τὴν ἀνάγκην· ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ ὑποστάσει. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ (ar τοῦ πρώτου), καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

[506] Ibid. III, 1.VI, c. 7.

[507] Ibid. III, 1.VI, c. 8.

[508] Ibid. II, 1.IX, c. 16: ...πᾶσιν οὖν παρέσται, καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος (quacumque ratione adsit), ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέσται· καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετᾶ αὐτόν. – Ὅ γε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται· πολύ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (universi anima) πολὺ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (declarat hoc ipsum esse mundi) καὶ τὸ εμφρόνως εἶναι.

[509] Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 90.

[510] Buhle, a. a. O., S. 418–419; Tiedemann, a. a. O., S. 421–423; žr. Plot. enn. IV, 1.III et VIII passim.

[511] Buhle, a. a. O., S. 419–420.

[512] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 248.

[513] Ibid., p. 268.

[514] Žr. Procl. theol. Plat. III, c. 11, p. 140.

[515] Brucker, 1.1., p. 320; Tennemann, a.a.O., Bd. VI, S. 284–289; Marinus: Vita Procli, passim. (praem. Procl. theol. Plat.).

[516] Žr. p. 71 ir toliau.

[517] Procl. theol. Plat. II, p. 95.

[518] Ibid., p. 107 et 108.

[519] Procl. inst. theol., c. 26.

520 Procl. theol. Plat. II, P. 108: περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ. τ. λ.
521 Ibid. II, p. 109.
522 Procl. inst. theol., c. 27; Procl. theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101–102; III, p. 121; Procl. inst. theol., c. 5.
523 Procl. inst. theol., c. 1–2; c. 28; Procl. theol. Plat. III, p. 118, 122–125; II, p. 108–109.
524 Procl. theol. Plat. III, c. 11, p. 140.
525 Ibid. III, c. 9–11, p. 137–139.
526 Ibid. III, c. 13, p. 141.
527 Ibid. III, p. 127; Procl. inst. theol., c. 192.
528 Žr. p. 402 ir t.
529 P. 419; žr. Procl. theol. Plat. I, c. 11, p. 28.
530 Procl. theol. Plat. I, c. 10, p. 21–22.
531 P. 68.
532 Plg. p. 431.
533 Procl. theol. Plat. III, p. 123–124.
534 Ibid. III, c. 7, p. 133.
535 Žr. p. 68–69.
536 Procl. theol. Plat. III, c. 7, p. 133–134.
537 Ibid. III, c. 10, p. 138–139.
538 Kyla klausimas, ar čia καὶ neturėtų būti praleistas, tada νοῦς reikštų ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. Žr. Procl. theol. Plat. III, c. 10, p. 139–140; žr. p. 430.
539 „Νοῦς yra sugrąžinantis į pradus ir ribą" (ar riba?), „suteikiantis pradui ir sudarantis ratą".
540 Šitas ratas ar νοῦς? Graikiškame tekste čia nėra subjekto.
541 Procl. theol. Plat. III, c. 9, p. 135.
542 Ibid. III, c. 9, p. 136 ... οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.
543 Ibid. III, c. 9, p. 137.
544 Ibid. III, c. 11, p. 139 et 140.
545 Ibid. III, c. 12, p. 140: τοιαύτη μὲν οὖν ... τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπὰ ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθεκτοῦ καὶ πρωτίστου θεοῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφείνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφώς, κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμ-

πληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἑνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ἱδρυσάμενος.

546 Veikiau trečiąją.

547 Ibid. III, c. 13, p. 141–142.

548 Procl., Kom. Plat. Tim., p. 291, 299.

549 Procl. theol. Plat. III, c. 14, p. 143.

550 Neoplatonikai apskritai žodį „mistiška" vartoja gana dažnai; žr. Procl. theol. Plat. III, c. 7, p. 131: πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (mes pasakytume „spekuliatyvus traktavimas"). Mistagogija ir yra būtent šitokia spekuliatyvi filosofija, šitokia būtis mąstyme, gėrėjimasis, proto žiūra.

551 Žr. p. 429 ir t.

552 Procl. theol. Plat. VI, c. 22, p. 403.

553 Ibid. III, c. 14, p. 144.

554 Procl. inst. theol., c. 124, p. 467.

555 Ibid., c. 170, p. 486: ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ. τ. λ.

556 Procl. theol. Plat. III, c. 29, p. 69–70.

557 Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. II, p. 350.

558 Joannes Malalas: Chronigraphia, P. II, p. 187; Nic. Alemannus, Kom. Prok. hist., c. 26, p. 377.

559 Brucker, l.l., p. 347.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
He-67 Filosofijos istorijos paskaitos / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Iš vokiečių kalbos vertė Albinas Lozuraitis. – Vilnius: Alma littera, 2000. – 464 p.
Tritomio t. 2

ISBN 9986-02-826-4

Vokiečių filosofijos klasiko G. W. F. Hegelio filosofijos istorijos paskaitos, skaitytos 1805–1831 m. Jenos, Heidelbergo ir Berlyno universitetuose. II tomas, skirtas graikų filosofijai (pradedant Platonu, baigiant neoplatonikais).

UDK 1(091)

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL
FILOSOFIJOS ISTORIJOS PASKAITOS, t. 2

Redaktorė GIEDRĖ SODEIKIENĖ
Viršelis AGNIAUS TARABILDOS
Korektorė VALERIJA ŽEMAITYTĖ
Maketavo ARŪNAS ŠLIKAS

SL 412. Užs. 431
Leidykla „Alma littera", Šermukšnių g. 3, 2600 Vilnius
Puslapis Internete: http://www.almali.lt
Spaudė AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, 3000 Kaunas

„Filosofija nėra netikėtai galvon dingtelėjusi mintis, ji yra tam tikras žmogaus dvasios, pasaulio, pasaulinės dvasios postūmis. Dievo apreiškimas neateina į dvasią kaip svetimas. Tatai, gerbiamieji ponai, yra pasaulinės dvasios veiksmai, todėl tai lemties veiksmai. Filosofai šiuo atveju arčiau Viešpaties negu tie, kurie minta tik dvasios trupiniais, jie skaito arba rašo šitų aukštųjų įsakų patį originalą; jie ir laikomi tam, kad tuos įsakus užrašytų. Filosofai yra μύσται, jie buvo įvesdinti į giliausią šventyklos vidų ir dalyvavo jos gyvenime."

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

ISBN 9986-02-725-X
ISBN 9986-02-826-4

